پروفیسر غازی احمد

اُردو ترجمہ

# کتاب
# اُصُولِ الشّاشی

المکتبۃ العلمیۃ لاہور

پروفیسر غازی احمد

اُردو ترجمہ

# کتاب اُصُولُ الشّاشِی

المکتبۃ العلمیۃ لاہور

مطالعہ علوم اسلامیہ



اردو ترجمہ

کتاب

# اصول الشاشی

پروفیسر غازی احمد

ایم اے (عربی گولڈ میڈلسٹ)

ایم اے (علوم اسلامیہ گولڈ میڈلسٹ)

ایم۔ او۔ ایل۔ بی۔ ایڈ

مولوی فاضل (میڈلسٹ)

منشی فاضل فاضل درس نظامی

المکتبۃ العلمیۃ

لاہور ۰ پاکستان

الطبعة الثانيـة



الناشر : خان عبيدالحق الندوى

المؤرخ فى { ٢١ من شهر رجب المرجب ١٣٩٦ھ
٢٠ من شهر يوليو ١٩٧٦م }

طبع فى مطبعة المكتبة العلمية ۔ ١٥ شارع مدرسة البنات لاهور

# فہرست مضامین

| صفحہ | عنوان |
|---|---|



——:o:——

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام دین فطرت ہے اور انسانی رہنمائی کے لیے زندگی کے ہر شعبے میں ایسے زرین اصول پیش کرتا ہے۔ جن کی روشنی میں قیامت تک آنے والی نسلوں اور نت نئے ابھرنے والے مسائل کا حل موجود ہے۔ یوں تو دنیا میں آغاز آفرینش ہی سے مختلف اقوام وملل میں باہمی معاملات کو حل کرنے کے لیے قانون کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا۔ لیکن دنیا کے مختلف قوانین اور قانون اسلامی میں اساسی فرق یہ ہے کہ یہاں عقل و دانش کو وحی والہام کی دستگیری حاصل ہے۔

قرآن حکیم اور سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ اصول تو موجود ہیں، لیکن مسائل کی جزئیات اور نئے ابھرنے والے مسائل کی تفصیلات موجود نہیں۔ چنانچہ امت مسلمہ کے اکابر علماء اور فقہاء نے اس سلسلے میں گراں قدر خدمات سر انجام دیں۔

قرآن حکیم چونکہ عربی زبان میں نازل ہؤا جو کہ نہایت ہی فصیح و بلیغ اور وسیع المعانی زبان ہے لہذا فہم قرآن کے لیے اس کی غرض و غایت اور اس کے

مقاصد عالیہ پر عمل پیرا ہونے کے لیے فقہاء کرام نے استخراج مسائل کے لیے باقاعدہ ایک علم مدون کیا جو علم اصول فقہ کہلاتا ہے ۔ بقول علامہ ابن خلدون

اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة وهو النظر فی الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ الأحكام والتكاليف . . . . ثم لا بد فی استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانونی يفيدنا العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه .

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ تعالی کی ذات اقدس حمد و ثناء کی سزاوار ہے . جس نے مشفقانہ خطاب سے ایمان داروں کو شرف بخشا (یعنی أَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ) اور انھیں عزت عطا کی اور قرآن حکیم کے مطالب و مقاصد کے فہم کی بناء پر علماء کرام کو بلند درجات سے فیض یاب فرمایا . خصوصاً مجتہدین حضرات کو اپنی عنایات اور احسانات سے حصۂ وافر عطا کیا .

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے صحابہ کرام پر اللہ تعالی کی لاکھوں رحمتیں نازل ہوں . امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقاء پر سلامتی ہو .

چنانچہ شریعت اسلامی کے مآخذ چار ہیں :

۱ - کتاب اللہ تعالی .

۲ - سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم .

۳ - اجماع امت مسلمہ .

۴ - قیاس .

ضروری ہے کہ مذکورہ بالا مأخذوں میں سے ہر ایک پر سیر حاصل بحث کی جائے ، تاکہ استنباط احکام کا صحیح طریق معلوم ہو سکے .

## بحث اول کتاب اللہ

# ۱۔ خاص و عام کی بحث

(فقہاء کرام نے احکام کے استنباط کے لیے قرآن کریم کے الفاظ کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ خاص، عام، مشترک اور مؤول)۔

خاص وہ لفظ ہے جو کسی معلوم اور متعین معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو یا کسی معلوم فرد یا شے کا نام ہو۔ اس کی مثال حسب ذیل ہے۔ (سہولت فہم کے مد نظر خاص کو تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے)۔

۱۔ تخصیص فرد

جب کہ کسی خاص فرد کا نام ہو مثلاً زید۔

۲۔ تخصیص نوع

جب کہ لفظ کسی خاص نوع یا قسم کو ظاہر کرے مثلاً (انسان میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں اور ان میں سے ایک قسم کو ظاہر کرے جیسے) مرد۔

۳۔ تخصیص جنس

جب کہ لفظ کسی خاص جنس کو ظاہر کرے

مثلاً انسان (اس میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں مگر دوسرے حیوانات سے یہ جنس الگ ہے) ۔

## عام

عام میں ہر وہ لفظ شامل ہے جو (کسی معلوم و متعین ، خاص فرد کو ظاہر نہ کرے بلکہ) لفظی یا معنوی طور پر بہت سے افراد پر مشتمل ہو ۔

عام لفظی کی مثال مُسْلِمُوْنَ اور مُشْرِکُوْنَ ہے (یعنی بہت سے مسلمان اور بہت سے مشرک ۔ اب ان میں کسی معلوم و متعین یا خاص فرد کی طرف اشارہ نہیں ، بلکہ بلا تعین بہت سے افراد مراد ہیں اور یہ عموم ، لفظ ہی سے واضح ہے ۔

عام معنوی کی مثال مَنْ اور مَا ہیں (کیونکہ من اور ما کے الفاظ اگرچہ بظاہر مفرد نظر آتے ہیں ۔ مگر اپنے معنی کے اعتبار سے بہت سے افراد کو شامل ہیں ۔ من کا لفظ ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتا ہے اور ما کا لفظ غیر ذوی العقول کے لیے بولا جاتا ہے) ۔

## خاص کا حکم

قرآن حکیم میں جو لفظ خاص ہو اس پر عمل کرنا بہر صورت واجب ہوتا ہے اور اگر بالفرض خبر واحد یا قیاس سے اس کا تعارض واقع ہو جائے تو سب سے پہلے دونوں میں اس صورت سے تطبیق دی جائے گی

کہ کتاب کے حکم میں کوئی تغیر یا تبدیلی واقع نہ ہو اور دونوں پر عمل ہو جائے ، ورنہ بصورت دیگر کتاب پر عمل کیا جائے گا اور اس سے متعارض خبر واحد یا قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ حسب ذیل مثالوں سے اس اصول کی وضاحت کی جاتی ہے ۔

مثال ۱ : سورۃ البقرۃ کی آیۃ ۲۲۸ میں مطلقہ عورتوں کے بارے میں ارشاد ربانی ہے :

"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"[۱]

مندرجہ بالا آیۃ میں لفظ ثلاثۃ خاص ہے ۔ جو ایک معلوم و متعین عدد کے لیے وضع کیا گیا ہے ) تین کا عدد دو اور چار کے درمیان سالم صورت میں واقع ہے نہ تو ۲ $\frac{3}{4}$ کو تین کہا جا سکتا ہے اور نہ ۳ $\frac{1}{4}$ کو) لہذا اس لفظ خاص پر عمل واجب ہوگا (احناف کے نزدیک لفظ قروء سے مراد ایام حیض Menses ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد طہر ہے) ۔

زیر نظر اصول کے مطابق اگر قروء کو طہر پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے اور انھوں نے یہ معنی اس اعتبار سے لیے ہیں کہ لفظ طہر

---

۱۔ اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک اپنے تئیں روکے رہیں ۔

مذکر ہے اور لفظ حیض مؤنث، اور قرآن کریم میں قروء سے پہلے لفظ ثلاثة مؤنث ہے۔ گرامر کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر عدد مؤنث ہو تو معدود مذکر ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ قروء سے مراد طہر ہے۔

لیکن اس سے یہ دقت پیش آتی ہے کہ طہر کے معنی لینے میں ثلاثة کے لفظ خاص پر عمل چھوٹ جاتا ہے کیونکہ جو شخص لفظ قروء کو طہر کے معنوں میں استعمال کرے۔ اس کے نزدیک تین کامل طہر عدة واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ عورت کی عدة دو کامل طہروں اور ایک اس ناقص طہر پر مشتمل ہوگی جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔ (چنانچہ قروء کے معنوں میں اس اختلاف کی بنا پر امام شافعیؒ اور احناف میں درج ذیل مسائل میں اختلاف رونما ہوا ہے)۔

(ا) احناف کے نزدیک تین طہر گزرنے کے بعد تیسرے حیض میں چونکہ عدة ابھی باقی ہے، لہذا شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عدت گزر چکی ہے۔ لہذا شوہر حق رجوع سے محروم ہوگا۔

(ب) احناف کے نزدیک یہ عورت کسی دوسرے کے نکاح میں نہیں جا سکتی اور امام شافعیؒ کی رائے میں (عدت گزرنے کی بنا پر) نکاح ثانی صحیح ہے۔

(ج) احناف کے نزدیک شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ

وہ عورت کو گھر سے باہر نکلنے سے منع کر دے۔
امام شافعیؒ کی رائے میں عورت کو باہر جانے کی
آزادی حاصل ہو چکی ہے۔

(د) احناف کے اصول کے مطابق شوہر پر عورت کا نفقہ
و سکنی واجب ہے مگر امام شافعیؒ کی رائے
میں نہیں۔

(ہ) احناف کی رائے کے مطابق عورت خلع لے سکتی ہے۔
اور مرد نئی طلاق دے سکتا ہے لیکن امام شافعیؒ
کی رائے میں (عدۃ گزرنے کی بناء پر) خلع و طلاق
کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(و) احناف کے نزدیک شوہر مطلقہ بیوی کی بہن کو
نکاح میں نہیں لا سکتا، یا اس کے ہوتے ہوئے مزید
چار عورتوں کو نکاح میں نہیں رکھ سکتا۔ مگر
امام شافعیؒ کی رائے میں اس قسم کی کوئی پابندی
شوہر پر عائد نہیں ہوگی۔

(ز) احناف کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک کے
فوت ہونے پر باہمی میراث کے احکام جاری ہوں گے۔
لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

(مذکورہ بالا مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ
احناف و شوافع میں یہ اختلاف بنیادی نوعیت کا
نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک عدت گزرنے
پر رشتۂ زوجیت کامل طور پر منقطع ہو جاتا ہے۔

اختلاف صرف عدۃ گزرنے کے تعین میں ہے کہ احناف کے نزدیک تیسرے طہر کے ختم ہونے پر عدۃ نہیں گزرتی . لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ختم ہو جاتی ہے) .

مثال ۲ : قرآن کریم میں سورۃ الأحزاب کی آیة میں ارشاد ربانی ہے .

"قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ"

مذکورہ بالا آیت میں فَرَضْنَا کا لفظ مہر کی مقدار شرعی کے معلوم ہونے میں خاص ہے ، لہذا اس پر عمل واجب ہوگا اور اس پر عمل اس بنا پر ترک نہیں کیا جائے گا ، کہ یہ مالی لین دین ہے لہذا اس کو باقی لین دین کے معاملات پر قیاس کرتے ہوئے زوجین کی رائے پر چھوڑ دیا جائے، جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے (احناف کے نزدیک مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے اور امام شافعیؒ کی رائے میں ہر وہ چیز مہر میں مقرر کی جا سکتی ہے جو باقیمت ہو خواہ وہ ایک ہی درہم کیوں نہ ہو .

امام شافعیؒ مقدار مہر کو امور مالیہ پر قیاس کرتے ہیں کہ یہ ایک باہمی لین دین ہے اور شریعت اسلامی کو اس میں کوئی دخل نہیں) .

اس اصول کی بناء پر احناف اور شوافع میں مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف رونما ہوا ۔

(الف) امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کرنے کی بجائے اگر کوئی شخص نفل عبادت کے لیے تجرد کی زندگی بسر کرے ۔ تو یہ نکاح کرنے سے افضل ہے (کیونکہ ان کی رائے میں نکاح ایک مالی لین دین اور دنیوی کاروبار ہے) ۔

(ب) امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ نکاح ایک مالی لین دین ہے لہذا شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جس طریق سے چاہے عورت کو طلاق دے خواہ وہ اکھٹی طلاقیں ہی دے (بیک وقت دو یا تین طلاق لیکن یہ احناف کے نزدیک بدعة ہیں) ۔

یا الگ الگ کرکے دے ، بلکہ امام شافعیؒ کی رائے میں تین طلاقیں ایک ہی مجلس میں دینا بھی مباح ہے (احناف کے نزدیک ایسا کرنے والا سخت گنہگار ہوگا) ۔

(ج) امام شافعیؒ کے نزدیک خلع سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے (مگر احناف کے نزدیک اس سے ایک بائن طلاق واقع ہوتی ہے) ۔

مثال ۳ : قرآن حکیم کی سورة البقرة کی آیة ۲۳۰ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے ۔

"فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ"[1]

مذکورہ بالا آیت میں تَنْکِحَ کا لفظ خاص ہے، جس سے یہ ظاہر ہے کہ نکاح کا انعقاد کرنے والی خود عورت ہے لہٰذا اس پر عمل واجب ہوگا اور خبر واحد کے متعارض ہونے کی صورۃ میں اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا، خبر واحد حسب ذیل ہے۔

"اَیُّمَا امْرَاَۃٍ نَکَحَتْ نَفْسَهَا بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّهَا فَنِکَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ"[2]

اس تعارض کی بناء پر احناف اور شوافعؒ میں مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔

اگر کسی بالغہ نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا تو امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق:

(الف) شوہر کے لیے اس عورت سے ازدواجی تعلق جائز نہ ہوگا۔
(ب) شوہر پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی۔
(ج) شوہر پر نفقہ و سکنیٰ واجب نہ ہوگا۔

---

۱- تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کر لے اس (پہلے شوہر) پر حلال نہ ہوگی۔
۲- جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنے تئیں نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے۔

(د) اگر شوہر نے طلاق دی تو واقع نہیں ہوگی ۔

(ر) شوہر نے تین طلاقیں دے دیں ، تو بھی تحلیل کے بغیر اس سے نکاح کر سکتا ہے ، لیکن یہ رائے امام شافعیؒ کے پیروؤں میں متقدمین کی ہے۔ متاخرین شوافع نے احناف ہی کے موقف کو اختیار کیا ہے (احناف کا موقف اس مسئلے میں یہ ہے کہ بالغہ کا یہ نکاح بالکل صحیح ہے اور اس سے نکاح کے تمام احکام ثابت ہوں گے) ۔

## عام

عام کی دو قسمیں ہیں :

۱ - عام مخصوص البعض ۔

۲ - عام غیر مخصوص البعض ۔

عام غیر مخصوص البعض وہ ہے جس میں کسی قسم کی تخصیص نہ پائی جائے اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر بہر صورت خاص ہی کی طرح عمل واجب ہوتا ہے چنانچہ اس اصول کے پیش نظر ہماری رائے یہ ہے ۔

۱ - جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور مال مسروقہ ضائع ہو چکا ہو تو چور پر ضمان واجب نہیں ہوگا ۔

(ضمان یہ ہے کہ جو مال ضائع ہوا ہے اس کی قیمت اس سے وصول کی جائے) کیونکہ ہاتھ کا کاٹ دینا

ہی اس جرم کی پوری سزا ہے ۔ جو چور سے سرزد ہوا اس لیے کہ کلمۂ ما عام ہے لہٰذا یہ ان تمام امور کو شامل ہوگا۔ جن کا چور مرتکب ہوا اور اگر بالفرض ضمان واجب کیا جائے۔ تو سزا ہاتھ کے کاٹنے کے علاوہ ضمان واجب کرنے کو بھی شامل ہوگی ۔ (حالیکہ نص پر اضافہ جائز نہیں) چنانچہ غصب پر قیاس کرتے ہوئے عام کے اس حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا ۔ (امام شافعیؒ نے چور کو غاصب پر قیاس کیا ہے اور غاصب پر سزا اور ضمان دونوں واجب ہوتے ہیں ۔ لیکن احناف عام کے اس حکم پر عمل کرتے ہیں اور قیاس کو ترک کر دیتے ہیں) ۔

کلمۂ "ما کے عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے بیان کیا ہے ۔ اگر کوئی آقا اپنی باندی کو یہ کہے ۔ "اِنْ کَانَ مَا فِی بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ" (جو کچھ تیرے شکم میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے) اور اس باندی کے ہاں ایک لڑکی اور ایک لڑکا تولد ہوا تو اسے آزاد نہیں کیا جائے گا (کیونکہ ''جو کچھ" میں لڑکے کے علاوہ لڑکی بھی شامل ہوگئی ۔ امام محمدؒ کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ فن لغت اور عربی ادب میں سند تسلیم کیے جاتے ہیں) ۔

۲ ۔ قرآن حکیم میں سورۃ المزمل آیۃ ۲۰ میں ارشاد ربانی ہے :

"فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن"

مذکورہ بالا آیت میں ما کا لفظ عام ہے یعنی جو کچھ تمہیں قرآن حکیم سے میسر آئے (نماز میں) پڑھ لیا کرو۔ لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ خاص سورۃ فاتحہ ہی کے پڑھنے پر جواز نماز موقوف نہیں ہوگا (بلکہ قرآن مجید کی جو بھی آیات بحالت قیام پڑھی جائیں ان سے نماز جائز ہو جائے گی)۔

اب حدیث میں (جو کہ مشہور نہیں بلکہ خبر واحد ہے) یہ وارد ہوا ہے کہ **لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَاب** لہذا ہم دونوں یعنی کتاب و سنۃ کے احکام پر اس صورت سے عمل کرتے ہیں کہ کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغیر اور تبدیلی رونما نہ ہو۔ چنانچہ ہم حدیث کو اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ کوئی نماز بغیر سورۃ فاتحہ کے کامل طور پر ادا نہیں ہوتی۔ حتی کہ مطلق قراءۃ فرض ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا حدیث کے حکم کے مطابق واجب ہے (لیکن اگر تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہ ہوتی۔ تو نص قرآنی پر عمل کیا جاتا)۔

(۳) قرآن حکیم میں سورۃ الانعام آیۃ ۱۲۱ میں ارشاد باری تعالی ہے:

"وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ"

مذکورہ بالا آیت سے یہ ثابت ہوا کہ اگر کوئی شخص دانستہ طور پر ذبح کے وقت بسم اللہ نہ پڑھے ، تو مذبوح کا کھانا حرام ہے . اس کے بالکل متعارض حدیث میں یہ وارد ہوا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص دانستہ طور پر ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لے تو اس کا کھانا ناجائز ہوگا یا نہیں . آپ نے ارشاد فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ تعالی کا نام نقش ہے .

اب آیت قرآنی اور مذکورہ بالا حدیث میں تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہیں کیونکہ اگر دانستہ طور پر اللہ کا نام بوقت ذبح نہ لینے سے وہ شے حلال ہے تو نادانستہ یا بھول کر ذبح اللہ تعالی کا نام نہ لینے سے بھی حلال ہوگی . نتیجۃً کتاب پر عمل باقی نہ رہا . (لہذا احناف کے موقف کے مطابق کتاب پر عمل کیا جائے گا) اس لیے حدیث کو متعارض ہونے کی بناء پر ترک کر دیا جائے گا .

(٤) قرآن حکیم میں سورۃ النساء آیۃ ۲۳ میں ارشاد باری تعالی ہے . "وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْۤ اَرْضَعْنَكُمْ" آیۃ کے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ دودھ پلانے والی کو نکاح میں لانا حرام ہے (خواہ بچے نے تھوڑا دودھ پیا ہو یا زیادہ. حکم مطلق ہے) .

اس سے متعارض حدیث میں یہ وارد ہوا ہے کہ ایک بار کا پینا یا دو بار کا پینا حرمت کو ثابت نہیں کرتا اور نہ ہی ایک بار پلانے یا دو بار پلانے سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اب ان دونوں میں تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ لہذا احناف کے اصول کے مطابق کتاب پر عمل کیا جائے گا اور معارض حدیث کو ترک کر دیا جائے گا۔

## عام مخصوص البعض

عام مخصوص البعض وہ ہے جس میں حکم ابتدائی طور پر تو عام ہو (لیکن بعد میں اس میں کچھ تخصیص کر دی جائے) اس کا حکم یہ ہے کہ باقی ماندہ حصے پر عمل واجب ہوگا اگرچہ اس میں غلطی اور خطا کا احتمال باقی ہے۔ لہذا اگر کوئی دلیل یا قرینہ ایسا پایا جائے۔ جس سے باقی ماندہ حصے میں تخصیص واقع ہوتی ہو تو خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی۔ حتی کہ کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں۔ اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی (کیونکہ تین سے کم ہونے پر اس کی عمومیت یعنی بہت سے افراد کو شامل ہونا ہی باقی نہ رہا)۔

(اس پر عمل واجب ہے) اور یہ اس لیے جائز ہے کہ مخصص (یعنی تخصیص کرنے والا) جس میں بعض افراد

کو حکم سے مستثنی قرار دے تو باقی ماندہ ہر فرد میں احتمال باقی رہتا ہے کیونکہ اس کے لیے دونوں صورتیں جائز ہیں کہ آیا یہ عام کے حکم کے تحت ہے یا مستثنی کے ذیل میں آئے گا۔

چنانچہ دونوں طرفیں برابر ہوئیں اور جب بھی کوئی دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) قائم ہو جائے۔ جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ تخصیص میں شامل ہے تو تخصیص کی جانب کو ترجیح حاصل ہوگی۔

لیکن اگر مخصص نے بعض معلوم اور متعین افراد کو حکم سے مستثنی قرار دیا تو یہ جائز ہے کہ اس موجود علت کو ہر فرد معین پر اجرا کیا جائے۔ لہذا جب کوئی بھی دلیل شرعی اس علت کے موجود ہونے پر قائم ہو جائے تو اس فرد معین کے علاوہ اس کے تخصیصی پہلو کو ترجیح ہوگی اور غلطی کے احتمال کے باوجود اس پر عمل کیا جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا اَهْلَ الذِّمَّة" اس قول میں مشرکین سے ذمیوں کو مستثنی قرار دیا گیا ہے۔ جب ان کے مستثنی قرار دینے کی وجہ، سبب اور علت پر غور کیا گیا تو معلوم یہ ہوا کہ ان لوگوں سے مسلمانوں کو نقصان پہنچنے کا خدشہ نہیں۔ لہذا ذمیوں کے علاوہ

قیاس سے بوڑھے، معذور، نابالغ اور عورتیں بھی اس حکم سے مستثنیٰ قرار دی جا سکتی ہیں۔

(مشترک اور مؤول کی بحث صاحب کتاب کی ترتیب کے مطابق مطلق اور مقید کے بعد آئے گی)۔

———:o:———

## ۲۔ مطلق اور مقید کی بحث

(مطلق فقہی اصطلاح میں اس حکم کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص یا قید نہ ہو اور مقید وہ ہے جس کے حکم میں کوئی تخصیص یا قید پائی جائے) ۔

ائمہ احناف کا موقف یہ ہے کہ کتاب اللہ میں جو حکم مطلق پایا جائے ۔ اگر اس مطلق حکم پر عمل ممکن ہو تو خبر واحد یاقیاس سے اس کو مقید کرنا یا تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا ۔ اس کی وضاحت مندرجہ ذیل مثالوں سے کی جاتی ہے :

۱۔ قرآن حکیم میں سورۃ المائدہ آیۃ ٦ میں ارشاد باری ہے ۔

"فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ" ۔

(تو اپنے منہ دھو لیا کرو)

آیۃ مذکورہ میں مطلق دھونے کا حکم دیا گیا ہے ۔ لہذا اس پر نیت ، ترتیب اعضاء کو پے در پے دھونا اور ابتدا میں بسم اللہ پڑھنے کی شرط جو حدیث

سے ثابت ہے عائد نہیں کی جائے گی بلکہ حدیث پر اس طریق سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب کے حکم میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو۔ لہذا ہماری رائے میں مطلق دھونا فرض ہے۔ جس کا حکم قرآن حکیم سے ثابت ہے اور نیت کرنا (اور دیگر امور کا لحاظ) سنت ہے جو کہ حدیث سے ثابت ہے۔

۲- قرآن حکیم میں سورۃ النور آیۃ ۲ میں وارد ہے۔

"اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.

(یعنی زانی اور زانیہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سو درے مارو)

مذکورہ بالا آیۃ میں زناء کی حد ایک سو کوڑے بیان کی گئی ہے۔ لہذا اس پر جلاوطنی کی سزا کا اضافہ نہیں کیا جائے گا۔ جو حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ "اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ تَغْرِيبُ عَامٍ" چنانچہ ہماری رائے میں ان دونوں احکام میں تطبیق دی جائے گی اور حدیث پر اس طریق سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب کے حکم میں کوئی تغیر یا تبدیلی واقع نہ ہو۔ لہذا کوڑوں کی سزا حد شرعی قرار دی جائے گی۔ جو قرآن حکیم سے ثابت ہے اور جلا وطنی کی سزا کو حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے گا جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

٣- سورة الحج آیة ٢٩ میں ارشاد الہٰی ہے ۔

"وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"

(چاہیے کہ وہ قدیم گھر (بیت اللہ) کا طواف کریں)

مذکورہ بالا آیة میں بیت اللہ شریف کے طواف کا حکم مطلق ہے (اس میں وضو کا کوئی ذکر نہیں ۔ لہذا اس پر وضو کی شرط کا اضافہ نہیں کیا جائے گا بلکہ حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہو ۔ چنانچہ مطلق طواف قرآن کریم کے حکم کے مطابق فرض ہوگا ۔ وضو ترک کرنے کی بناء پر مناسک میں واقع شدہ کمی کی تلافی ایک جانور کی قربانی سے کر دی جائے گی ۔

٤- ارشاد خداوندی ہے ۔

"وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" (سورة البقرة آیة ٤٢)

(اور اللہ آگے) جھکنے والوں کے ساتھ جھکا کرو)

آیة مذکورہ بالا میں مطلق رکوع کا حکم ہے ۔ لہذا اس پر حدیث میں وارد تعدیل کی شرط کو بڑھایا نہ جائے گا ۔ بلکہ حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب کے حکم میں کوئی تغیر اور تبدیلی واقع نہ ہو ۔ چنانچہ (کتاب اللہ کے حکم کے مطابق) مطلق رکوع فرض اور حدیث کے حکم کے مطابق تعدیل کا لحاظ رکھنا واجب ہوگا ۔

اس اصول کے پیش نظر ہماری رائے میں زعفران کے پانی سے بلکہ ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس نے اس کی کسی ایک صفت (رنگ، ذائقہ یا بو) کو بدل دیا ہو وضو جائز ہوگا. کیونکہ تیمم کی شرط اسی صورت میں عائد ہوتی ہے. جب کہ مطلق پانی موجود نہ رہے اور مذکورہ بالا صورتوں میں مطلق پانی موجود ہے. کیونکہ زعفران یا کسی دوسری قید اضافت نے اس کے پانی کے نام سے موسوم ہونے کو زائل نہیں کیا. بلکہ آب زعفران کہنے سے اس کے پانی ہونے کو ثابت کیا گیا. لہذا یہ مطلق پانی کے حکم میں شمار ہوگا اور مطلق پانی کے باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ آسمان سے نازل ہونے کی صفت پر باقی رہے. لہذا ہماری رائے میں زعفران، صابون اور اشنان یا اس قسم کی دیگر اشیاء کے پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا.

(احناف کے اس موقف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نجس پانی بھی تو بہر حال پانی ہی کہلاتا ہے. تو اس سے بھی وضو جائز ہونا چاہیے. احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ) نجس پانی مطلق پانی کے حکم سے بالکل الگ ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے (کہ وضو سے مقصود یہ ہے) کہ اللہ تعالی تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے اور نجس پانی سے طہارت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا.

اس سے ضمنی طور پر یہ بھی ثابت ہوا کہ وضو کے واجب ہونے کے لیے حدث (یعنی وضو کا ٹوٹنا) شرط ہے۔ کیونکہ بغیر حدث کے پائے جانے کے طہارت کی تحصیل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور اس کا کفارہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کی صورت میں ادا کیا۔ اگر اس نے کھانے کے دوران ہی اپنی بیوی سے ازدواجی تعلق استوار کر لیا تو اس پر از سر نو کھلانا واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ قرآن کریم میں کھلانے کا یہ حکم مطلق ہے لہذا اس پر مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا کی قید کا اضافہ قیاس سے نہیں کیا جائے گا جو کفارے کی پہلی دو صورتوں یعنی غلام کے آزاد کرنے اور ساٹھ روزے رکھنے کی صورت میں موجود ہے) بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور مقید اپنی قیود تک محدود ہوتا ہے۔

اور اسی طرح ہماری رائے میں ظہار کے کفارے یا مطلق قسم کے کفار میں جو غلام آزاد کیا جائے اس کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض حضرات نے قتل کے کفارے پر قیاس کیا ہے۔

(احناف کے اس موقف پر دو اعتراض کیے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ) سر کے مسح کرنے میں

کتاب اللہ کا حکم مطلق ہے۔ لیکن احناف نے اسے مقدار ناصیہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا۔

**دوسرا اعتراض**

کتاب میں حرمت غلیظہ کی تحلیل کے لیے مطلق نکاح کا حکم ہے اور احناف نے اسے حدیث میں وارد حضرت رفاعہؓ کی بیوی والی حدیث کے مطابق اس میں ازدواجی تعلق کی قید بڑھا دی ہے۔

(احناف نے ان اعتراضات کا بڑا شافی جواب دیا ہے۔ جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے) کتاب کا حکم مسح کے بارے میں مطلق نہیں۔ کیونکہ مطلق حکم وہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی فرد پر بھی عمل کر لیا جائے تو اس حکم کی پوری تعمیل ہو جائے۔ لیکن یہاں اس صورت میں اس کے کسی حصے پر عمل کرنے سے پورے حکم کی تعمیل واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر کوئی شخص سر پر مسح کرے یا دو تہائی پر مسح کرے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پورے سر کا مسح فرض نہ تھا۔ (اس سے یہ ثابت ہوا کہ آیۃ مطلق نہیں ہے، بلکہ مجمل ہے۔ جس کی تفصیل ہم نے مذکورہ بالا حدیث سے جو مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ آپ نے بوقت وضو

ناصیہ پر مسح کیا تھا ، حاصل کی) چنانچہ مطلق اور مجمل کا فرق واضح ہوگیا ۔

جہاں تک دوسرے اعتراض کا تعلق ہے ۔ تو بعض علماء نے لفظ نکاح کو لغوی معنوں پر محمول کیا ہے ۔ یعنی ازدواجی تعلق ، کیونکہ لفظ زوج سے اس کا عقد شرعی ثابت ہے ، لہذا سوال زائل ہوگیا ۔

اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ازدواجی تعلق کی قید جو حدیث سے ثابت ہے ۔ اسے علماء حدیث نے مشہور حدیثوں میں شمار کیا ہے ۔ لہذا خبر واحد سے کتاب کو مقید کرنا ثابت نہ ہوا ۔

—:o:—

# ۳۔ مشترک اور مؤوّل کی بحث

مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ ایسے معانی پر مشتمل ہو جو حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں مثلاً لفظ جاریہ کہ اس سے مراد باندی بھی ہے اور کشتی بھی (کشتی اور باندی حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہیں) یا جیسے لفظ مشتری کہ اس سے مراد خریدار بھی ہے اور یہ آسمان کے ایک سیارے کا نام بھی ہے یا جیسے لفظ بائن کہ اس سے جدا کرنے والا بھی مراد ہے اور وضاحت کرنے والا بھی۔

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی کا تعین کر لیا جائے۔ (یعنی ایک متعین معنی مراد لے لیا جائے) تو دوسرے معنے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ لہذا اس اصول کی بناء پر ہمارے ائمہ اور علماء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن حکیم میں مذکور لفظ قروء دو معنوں پر محتمل ہے یا اس سے مراد حیض ہے جیسا کہ ہمارا موقف ہے یا پھر اس سے مراد طہر ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے (چنانچہ جب کسی

ایک معنی کا تعین کر لیا گیا تو پھر دوسرے معنی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ حسب ذیل مثالوں سے اس اصول کی مزید وضاحت کی جاتی ہے)۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ فلاں قبیلے کے موالی کو اتنی رقم دے دی جائے۔ (موالی مولی کی جمع ہے اور مولی کا لفظ عربی میں مشترک ہے۔ جس سے مراد آزاد کرنے والا بھی ہے اور آزاد شدہ بھی۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں مستعمل ہے) اور اس قبیلے کے اعلی موالی بھی ہوں (یعنی انہیں آزاد کرنے والے اور اَسْفَل مُوَالیٰ بھی ہوں (یعنی جن کو انہوں نے آزاد کیا ہو) وصیت کے بعد یہ شخص فوت ہوگیا تو یہ وصیت فریقین کے حق میں باطل ہو جائے گی کیونکہ دونوں یکبارگی مراد نہیں لیے جا سکتے اور کوئی وجہ ترجیح بھی موجود نہیں۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے لیے میری والدہ کی مثل ہے تو اس سے وہ ظہار کرنے والا قرار نہیں پائے گا کیونکہ لفظ مثل مشترک ہے (کہنے والے کا مقصد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو میرے لیے والدہ کی مثل ہے۔ یعنی جس طرح وہ مجھ پر حرام ہے اسی طرح تم بھی حرام ہو یا جس طرح میں والدہ کو احترام کی نگاہوں

سے دیکھتا ہوں ایسے ہی تمہیں بھی ۔ چنانچہ) یہ لفظ کرامت اور حرمت کے بیان کرنے میں مشترک ہے لہذا وجہ حرمت کی ترجیح اس وقت تک ممکن نہیں ۔ جب تک کہ مرد اپنی نیت کا اظہار نہ کرے ۔

اسی اصول کی بنا پر ہماری رائے میں شکار کی مانند دوسرا جانور ادا کرنا جائز نہیں (یعنی اگر حج کے دوران حالتِ احرام میں کوئی شخص شکار کر بیٹھے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ وہ اس کی مثل ادا کرے چنانچہ) اللہ تعالی کا ارشاد ہے ۔ "فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" سورة المائدة آية ۹۵ ۔

(تو اس کا بدلہ دے اسی قسم کا مویشی جو اس نے قتل کیا)

کیونکہ لفظ مثل دو چیزوں کو شامل ہے (صورت کے لحاظ سے ملتا جلتا) اور مثل معنوی (قیمت کے اعتبار سے اس کے مساوی ہو) اور حدیث میں وارد حکم کے مطابق کبوتر اور چڑیا کے شکار کی صورت میں متفقہ طور پر قیمت ہی ادا کی جاتی ہے ۔ لہذا صوری اعتبار کو ترک کر دیا جائے گا ۔ کیونکہ مشترک میں عموم بالکل نہیں ہوتا ۔ لہذا صورت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا ۔ کیونکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ۔

## مؤول

جب کسی مشترک کی کسی ایک صورت کو غالب رائے سے ترجیح حاصل ہوجائے تو وہ مُؤَوّل کہلاتا ہے۔

مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس میں خطا کے احتمال کے باوجود اس پر عمل واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سکے کے معاوضہ میں کوئی شے خریدی اور اس شہر میں اسی نام کے دو سکے ہیں۔ تو لین دین میں اس سکے کا اعتبار ہوگا جو اس شہر میں زیادہ مروّج ہے اور یہ تعین تأویل یا قرینے کے پیش نظر کیا گیا ہے۔ اگر اس شہر میں مختلف سکے رائج ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (کہ مشترک کے مختلف معنی ایک ہی وقت میں مراد نہیں لیے جا سکتے۔ اگر لاہور میں پچیس روپے کی کوئی چیز خریدی جائے تو اس روپیہ سے مراد پاکستانی روپیہ ہے اگر کوئی شخص کابل میں پچیس روپے کی کوئی شے خریدے تو اس سے مراد افغانی روپیہ ہوگا اور دہلی میں ہندوستانی روپیہ مراد ہوگا۔ اور اگر اتفاق سے کوئی شخص مکہ معظمہ میں بلا تعیین پچیس روپے کی کوئی چیز خریدے جب کہ ہندوستانی ، افغانی اور پاکستانی تینوں سکے وہاں مروج ہوں تو بیع باطل ہوگی)۔

اسی طرح قروء سے مراد حیض ہے (کیونکہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے باندی کی عدت دو حیض بیان کی ہے تو ظاہر ہے کہ آزاد عورت کی عدت بھی تین حیض ہے نہ کہ تین طہر) ۔

اسی طرح حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہ میں تَنْکِحَ سے مراد عقد شرعی نہیں ۔ بلکہ ازدواجی تعلقات مراد ہیں (کیونکہ لفظ زوج کا قرینہ عقد شرعی کو ثابت کر رہا ہے ۔ لہذا تنکح کا لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال کیا جا سکتا ہے) ۔

اسی طرح مذاکرۂ طلاق میں کنایہ کے لفظ سے طلاق ثابت ہوگی ۔ (اگر زوجین میں باہمی کشیدگی کی بناء پر طلاق کی گفت و شنید ہو رہی ہو اور مرد یہ کہے کہ جاؤ اپنا بوریا بستر باندھو ۔ بظاہر تو اس سے مراد طلاق نہیں ہے ۔ لیکن مذاکرۂ طلاق کے قرینے سے طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا) ۔

اور اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جو قرض زکاۃ کی ادائیگی میں مانع ہو اس کو آسانی سے قابل ادا مال سے ادا کیا جائے گا ، اور امام محمدؒ نے اس بارے میں ضمنی طور پر یہ مسألہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ اسے مہر میں ایک نصاب دے گا ، (نصاب مال کی اس مقدار کو کہتے ہیں جس پر زکاۃ واجب ہو جائے) اس شخص کے پاس بکریوں کا

نصاب بھی ہے اور نقد روپے کا بھی نصاب ہے تو عورت کو مہر میں نقد نصاب دیا جائے گا حتی کہ اگر اس مال پر ایک سال گزر جائے تو شوہر پر بکریوں کے نصاب میں زکاۃ واجب ہوگی اور نقد نصاب پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی۔ (کیونکہ یہ نصاب عورت کو مہر کی صورت میں اسے ادا کرنا ہے)۔

اگر مشترک کی کسی صورت کو متکلم کے اپنے بیان سے ترجیح حاصل ہو جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل یقینی طور پر واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں کے مجھ پر بخارا کے دس درہم واجب ہیں تو بخارا کے سکے کا ذکر اس کے درہم کی تفسیر شمار ہوگا۔ (مثلاً اگر کوئی شخص ہندوستان میں یہ کہے کہ مجھ پر اتنے پاکستانی روپے واجب ہیں تو ہندوستان میں ہونے کے باوجود اس سے مراد پاکستانی روپیہ ہی ہوگا)۔ لیکن اگر متکلم نے مشترک سکے کی وضاحت نہ کی تو شہر کے زیادہ مروّج سکے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس میں مؤول کا مذکورہ بالا طریق ملحوظ ہوگا۔ لہذا اصولی طور پر مفسر کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوگی (لہذا اگر متکلم نے سکے کی خود وضاحت کر دی) تو شہر کا زیادہ مروج سکہ ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔

# ۴۔ حقیقت و مجاز کی بحث

ہر وہ لفظ جس کو لغت کے وضع کرنے والے نے کسی شے کی ماھیۃ بیان کرنے کے لیے وضع کیا ہے، وہ اس کے لیے حقیقت ہے۔ لیکن اگر اس کو ان معنوں کے علاوہ دوسرے معنوں میں استعمال کیا جائے تو اس کے لیے مجاز ہوگا اور یہاں پر حقیقت مراد نہ ہوگی۔

حقیقت اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہی حالت میں ایک ہی لفظ سے یک بارگی مراد نہیں لیے جا سکتے۔ چنانچہ اس بناء پر ہماری رائے میں جب صاع سے مراد جنس لے لی جائے (صاع سے مراد وہ پیمانہ ہے جس سے کوئی جنس ناپی جاتی ہے۔ لیکن عرف عام میں مجازی طور پر صاع سے مراد پیمانے کے بجائے اس میں ناپی جانے والی جنس مراد لی جاتی ہے) جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "لَا تَبِیعُوا الدِّرْھَمَ بِالدِّرْھَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ" (اور اس ارشاد نبوی سے یہ مراد ہے کہ کسی جنس کے ایک پیمانۂ وزن کو دو پیمانوں کے وزن کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا) اور مطلق پیمانے کا اعتبار

ساقط ہو جائے گا ۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے ایک صاع (پیمانے) کو دوسرے دو پیمانوں کے عوض بیچ ڈالا تو یہ خرید و فروخت جائز ہوگی ۔

اسی اصول پر قرآن حکیم کی آیت اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ میں (جب لمس سے مراد ازدواجی تعلق لے لیا جائے جو اس کے مجازی معنی ہیں) تو مطلق ہاتھ سے چھونا کے معنی (جو اس کے حقیقی معنی ہیں) ساقط ہو جائیں گے ۔ (امام شافعیؒ کی رائے میں اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مطلق چھولیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا ، اور مباشرت کی صورت میں تو سب کا اتفاق ہے کہ اس کو تجدید طہارت کرنا پڑے گی) ۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کے لیے وصیت کی اور اس کے وہ موالی بھی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا تھا ۔ اور اس کے وہ موالی بھی ہیں جن کو اس کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے تو یہ وصیت اس کے اپنے آزاد کردہ موالی کے لیے کارآمد ہوگی اور اس کے موالی کے موالی کے لیے کارآمد نہیں ہوگی ۔

امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں بیان فرمایا ہے کہ اگر اہل حرب نے اپنے آباء کے لیے امان طلب کی تو اس امان میں ان کے اجداد شامل نہیں ہوں گے ۔ اسی

طرح اگر انھوں نے اپنی ماؤں کے لیے امان طلب کی تو اس امان میں ان کی دادیاں شامل نہیں ہوں گی۔ (کیونکہ جب آباء اور امہات کے حقیقی معنی مراد لے لیے گئے تو مجازی یا ثانوی معنی مراد نہیں لیے جاسکتے)۔

اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ فلاں قبیلے کی دوشیزاؤں کو اتنی رقم دے دی جائے تو ان میں وہ بدکار لڑکیاں شامل نہیں ہوں گی جو حقیقی معنوں میں دوشیزہ نہیں رہیں۔ اگر کسی شخص کے بیٹوں کے لیے کسی نے وصیت کی اور اس شخص کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی تو بیٹے تو اس وصیت میں شامل ہوں گے مگر پوتے داخل نہ ہوں گے۔

ہمارے ائمہ نے اسی اصول کے پیش نظر یہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا، جب کہ وہ عورت اجنبیہ تھی۔ تو نکاح سے مراد عقد شرعی ہوگا (جو اس کے مجازی معنی ہیں)۔ حتی کہ اگر اس شخص نے اس عورت سے ناجائز جنسی تعلق پیدا کیا (اور جنسی تعلق نکاح کے لغوی معنی ہیں) تو وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔

احناف کے اس اصول پر چند اعتراضات کیے گئے ہیں:

۱- اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا اور وہ اس گھر میں پاؤں سے ننگا داخل ہوا (اور یہ گھر میں قدم رکھنے کے حقیقی معنی ہیں) یا وہ جوتا پہن کر داخل ہوا یا (گھوڑے یا سائیکل یا سکوٹر پر) سوار ہو کر داخل ہوا (اور یہ اس کے مجازی معنی ہیں) تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ (خلاصۂ اعتراض یہ ہے کہ حقیقی اور مجازی معنی ایک ہی وقت میں مراد لیے گئے اور یہ مذکورہ اصول کی خلاف ورزی ہے)۔

۲- اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوگا، اب اس کے بعد وہ اس کے گھر میں داخل ہوا جب کہ وہ گھر اس کی ملکیت میں تھا (جو فلاں کے گھر کے حقیقی معنی ہیں) یا وہ گھر اس نے کرائے پر لے رکھا تھا یا کسی سے عاریۃً لیا ہوا تھا۔ (اور یہ دونوں فلاں کے گھر کے مجازی معنی ہیں، تو اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو گئے۔

۳- اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ جس دن فلاں آئے میرا غلام آزاد ہو جائے گا، اور وہ مذکور شخص خواہ رات کو آیا یا دن کے وقت آیا تو متفقہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ (دن کے حقیقی

معنی صبح سے شام تک کے روشن حصے کے ہیں .
اور مجازی طور پر اس سے مراد وقت ہے لہذا یہاں
بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہوگئے) .

احناف نے ان اعتراضات کا جواب یہ دیا ہے کہ
پہلی صورت میں گھر میں قدم کا رکھنا اپنے مجازی
معنوں میں استعمال ہوا ہے جس کے معروف معنی گھر
میں داخل ہونے کے ہیں . اور گھر میں داخل ہونے میں
مذکورہ تینوں صورتوں میں (پاؤں سے ننگا ہو ، جوتا
پہنے ہوئے ہو ، یا سوار) کوئی فرق نہیں .

دوسری صورت میں فلاں کے گھر سے مراد اس کا
رہائشی گھر ہے . اب اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ
گھر اس کی اپنی ملکیت ہے یا اس نے کرائے پر لے رکھا
ہے (یا اس کے پاس مستعار ہے) .

تیسری صورت میں آنے کے دن سے مراد مطلق
وقت ہے . کیونکہ دن کو جب کسی ایسے فعل کی
طرف منسوب کیا جائے جو مسلسل نہ ہو تو اس سے
مراد مطلق وقت ہی ہوتا ہے جیسا کہ معروف ہے .
(اردو میں کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے "وہ دن
ہوا ہوئے کہ پسینہ گلاب تھا" یا مشہور مثل ہے
"وہ دن گئے جب خلیل خاں فاختہ اڑایا کرتے تھے".
ان دونوں میں دن سے مراد مطلق وقت ہے جو اس کے
مجازی معنی ہیں) . لہذا مذکورہ بالا صورتوں میں قسم

میں حانث ہونا اس طریق سے ہے اور اس میں حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہیں آتا :

فقہاء نے حقیقت کو تین اقسام میں منقسم کیا ہے :

۱ - حقیقت متعذرہ (ایک ایسی حقیقت جس پر عمل محال ہو) ۔

۲ - حقیقت مہجورہ (ایک ایسی حقیقت جس کو عام طور پر ترک کر دیا گیا ہو) ۔

۳ - حقیقت مستعملہ (ایسی حقیقت جو عام طور پر معمول ہو) ۔

پہلی دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں سے متفقہ طور پر مجازی معنی مراد ہوں گے ۔

حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے : اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا ، ظاہر ہے کہ ہنڈیا یا درخت کا کھانا محال ہے ۔ لہذا اس سے مراد اس کے مجازی معنی یعنی درخت کا پھل اور ہنڈیا کا سالن ہوگا ۔ حتی کہ اگر اس نے تکلفاً درخت اور ہنڈیا ہی کو کھا لیا تو اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا ۔ (اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ایک گلاس مجھے بھی پلائیں تو اس سے مراد مجازی معنی پانی ہوگا ۔ حقیقی معنی یعنی نفس گلاس مراد نہیں ہوگا ۔ اسی طرح قرآن حکیم میں اللہ تعالی

کے لیے مذکور ید ۔ وجہ اور قبضہ وغیرہ الفاظ کے حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے) ۔

اسی اصول کے پیش نظر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے پانی نہیں پیے گا تو اس سے مراد کنوئیں سے چلو کے ساتھ پانی پینے کے ہوں گے ۔ حتی کہ بالفرض اگر کوئی شخص تکلف کے ساتھ کنوئیں سے منہ لگا کر پانی پیے تو متفقہ طور پر اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا ۔

حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے : اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا ، تو مطلق قدم رکھنے کے معنی محاورے میں متروک ہو چکے ہیں ۔ لہذا اس سے مراد مجازی معنی داخل ہونے کے ہوں گے ۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں توکیل (: کسی کو وکیل بنانا) میں وکیل کو اپنے مخالف کی ہر بات کی تردید کرنا لازم نہیں آئے گا ۔ بلکہ اس کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ اس کے کسی سوال پر ہاں کہے اور کسی پر اس کی تردید کرے کیونکہ عرف و عادت میں وکالت سے مراد ہر بات کی تردید کرنا نہیں ہے ۔ (اس سے مقصود تو مخالف کے دلائل کی تردید کرنا ہے نہ کہ اس کی ہر بات کی تردید کرنا) ۔

اب حقیقت مستعملہ کو لیجیے اگر اس کا مجاز متعارف (اگرچہ اس کے حقیقی معنے بھی مراد لیے جا سکتے ہیں ، لیکن عام طور پر اس کے مجازی معنی مشہور ہوں) نہ ہو تو متفقہ طور پر حقیقت پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

اور اگر اس کا مجاز متعارف بھی موجود ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہے اور صاحبینؒ کی رائے میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ قسم صرف اسی نفس گندم تک محدود ہوگی ، حتی کہ اگر اس نے اس گندم کی پکی ہوئی روٹی کھالی تو حانث نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ قسم میں گندم سے عموم مجاز کے طور پر وہ تمام اشیاء مراد ہیں جو گندم سے حاصل ہو سکتی ہیں لہذا گندم یا اس سے تیار کردہ روٹی کھانے سے بھی حانث ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دریائے فرات سے نہیں پیے گا ، تو اس سے منہ لگا کر پینا مراد ہوگا۔ یہ رائے امام اعظمؒ کی ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک کسی طریق سے بھی پیے حانث ہوگا۔

امام اعظمؒ کی رائے میں مجاز لفظی اعتبار سے

حقیقت کا نائب ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف حکم کے اعتبار سے مجاز حقیقت کا نائب ہے۔ چنانچہ اگر حقیقت اپنی ذات میں ممکن ہو (تو اس سے مراد مجاز لیا جاسکتا ہے)، ورنہ اگر اس پر عمل کسی مانع کی بناء پر محال ہے، تو اس سے مجازی معنی مراد ہوں گے یا پھر کلام لغو ہو جائے گا۔ امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا مجازی مفہوم لیا جائے گا، اگرچہ یہ اپنی ذات میں ممکن نہ بھی ہو۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا اور وہ غلام عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کے مجازی معنی مراد نہ ہوں گے، کیونکہ اس کے حقیقی معنی متصور نہیں ہو سکتے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک (چونکہ مجاز حقیقت کا لفظی طور پر نائب ہے، لہذا اس کے مجازی معنی مراد لیے جا سکتے ہیں اور اس کے نتیجے میں غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔ (شریعت اسلامی کا یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کسی رشتہ دار کا مالک ہو جائے تو وہ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے۔ مذکورہ مثال میں چونکہ اس نے غلام کو اپنا بیٹا کہا ہے۔ لہذا بیٹا ہونے کی صورت میں وہ اپنے آقا کی ملکیت سے خود بخود آزاد ہو جائے گا)۔

اسی اصول کی بناء پر مندرجہ ذیل مثالوں کے احکام مستنبط کیے گئے ہیں کوئی شخص کہے کہ

مجھ پر اس کا ایک ہزار واجب ہے یا اس دیوار پر یا میرا غلام آزاد ہے یا میرا گدھا ۔

احناف پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس اصول کی بناء پر اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ یہ میری بیٹی ہے جب کہ اس کی بیوی کا شجرۂ نسب معروف ہو تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی ۔

اس اعتراض کا جواب امام اعظمؒ نے یہ دیا ہے کہ بیٹی کہنے سے مجازی طور پر طلاق کے معنی مراد نہیں لیے جا سکتے خواہ یہ عورت عمر میں اس سے چھوٹی ہو یا بڑی کیونکہ اگر اس قول (ھذہ ابنتی) کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ نکاح ہی کے منافی ہے اور جب نکاح ہی ممکن نہ ہو تو اس پر واقع ہونے والا حکم یعنی طلاق کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور نہ ہی ایک دوسرے کے منافی ہونے کی بناء پر استعارۃً یہ معنی مراد لیے جاسکتے ہیں ۔ اس کو پہلی مذکورہ مثال پر یعنی غلام کو یہ کہنا کہ یہ میرا بیٹا ہے ، قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ بیٹا ہونا ملکیت کے ثابت ہونے کے منافی نہیں ، بلکہ پہلے باپ کی ملکیت کو ثابت کرتا ہے پھر بیٹا خود بخود آزاد ہو جاتا ہے ۔

——:o:——

## ۵۔ استعارہ کے طریق کی بحث

احکام شریعت میں استعارہ دو طریقوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا طریق یہ ہے کہ علت اور حکم کے درمیان اتصال پایا جائے۔ اور دوسرا طریق یہ ہے کہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پایا جائے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے، اس میں استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہوتا ہے اور دوسرے طریق میں صرف ایک طرف سے صحیح ہوتا ہے اور اس کو استعارۃ أصل للفرع کے نام سے موسوم کرتے ہیں (اس میں استعارہ ایک جانب سے صحیح ہوتا ہے اور دوسری جانب سے نہیں ہوتا۔ مثلاً سبب بول کر مسبب مراد لے سکتے ہیں۔ کیونکہ سبب اصل ہے اور مسبب اس کی فرع ہے۔ لیکن مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے)۔

پہلے طریق کی مثال یہ ہے۔ کوئی شخص یہ کہے اگر غلام میری ملکیت میں آجائے تو وہ آزاد ہے۔ اس کے بعد وہ نصف غلام کا مالک ہوگیا۔ پھر اس نے اسے بیچ ڈالا بعد ازاں وہ نصف آخر کا بھی مالک ہوگیا۔ تو غلام آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ پورا غلام اس کی ملکیت میں جمع نہیں ہونے پایا۔

کوئی یہ کہے کہ اگر میں نے (فلاں) غلام خریدا تو وہ آزاد ہے کے بعد اس نے نصف غلام خرید لیا پھر اسے بیچ ڈالا پھر باقی ماندہ نصف خرید لیا۔ تو یہ نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔

لیکن اگر اس نے ملکیت میں لینے سے خریدنا مراد لیا، تو مجاز کے مسلّمہ طریق کے مطابق اس کی نیت درست شمار ہوگی۔ کیونکہ خریدنا ملکیت کے حاصل کرنے کے لیے ایک علت اور سبب ہے اور ملکیت خریداری کا حکم یا حاصل۔ لہذا استعارہ علت اور معلول کے درمیان دونوں جانب سے صحیح متصور ہوگا۔ البتہ ایسی صورت میں جب کہ اس کے حق میں رعایت کا اندیشہ پایا جائے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور یہ خاص طور پر اس لیے ہے کہ اس میں تہمت کا پہلو موجود ہے۔ اس لیے نہیں کہ استعارے کا طریق صحیح نہیں (مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ مذکورہ صورت میں اِشْتَرَیْتُ کے لفظ سے میری مراد مَلَکْتُ تھی۔ تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اس میں تہمت کا شائبہ موجود ہے کہ وہ اپنے نصف غلام کو بچانا چاہتا ہے)۔

دوسرے طریق کی مثال یہ ہے: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے۔ حَرَّرْتُكِ میں نے تجھے آزاد کیا اور

اس سے اس نے طلاق مراد لی تو طلاق مراد لینا درست ہوگا ۔ کیونکہ آزاد کرنا اپنی حقیقت کے اعتبار سے اس حق منفعت (Right of Enjoyment) کو جو مرد کو ملک یمین کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے ، زائل کر دیتا ہے ۔ لہذا آزاد کرنا حق منفعت کی ملکیت کو زائل کرنے کا ایک سبب قرار پایا ۔ لہذا یہ جائز ہے کہ استعارے کے طور پر اسے طلاق کے لیے استعمال کیا جائے ۔ کیونکہ طلاق بھی حق منفعت کی ملکیت کو زائل کر دیتی ہے ۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ چونکہ اس کو طلاق کے مجازی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے ، تو اس سے واقع ہونے والی طلاق بھی طلاق رجعی ہونی چاہیے ۔ جیسا کہ وہ شخص طلاق کے صریح الفاظ سے طلاق دیتا ۔

اس کی توجیہ یہ ہے کہ ہم اسے طلاق کے مجازی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے بلکہ حق منفعت کی ملکیت کو زائل کرنے میں استعمال کر رہے ہیں اور یہ خصوصیت (طلاق رجعی کی نہیں بلکہ) طلاق بائن کی ہوتی ہے کیونکہ طلاق رجعی ہماری رائے میں حق منفعت کی ملکیت کو زائل نہیں کرتی ۔ (یہ سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال ہے ۔ اور دوسری مثال جس میں مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جا سکتا حسب ذیل ہے) :

اگر کسی شخص نے اپنی باندی کو یہ کہا "طَلَّقْتُكِ" میں نے تجھے طلاق دی اور اس سے مراد باندی کو آزاد کرنا لیا تو یہ درست نہیں ہوگا کیونکہ اصل سے فرع ثابت ہو سکتی ہے (یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے، مثلاً أَنْتِ حُرَّةٌ کہہ کر أَنْتِ طَالِقٌ مراد لے سکتے ہیں. لیکن أَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر أَنْتِ حُرَّةٌ مراد نہیں لے سکتے). جہاں تک فرع کا تعلق ہے تو اس سے اصل ثابت نہیں ہو سکتا.

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں ہبہ، تملیک اور بیع کے الفاظ سے نکاح کا انعقاد ہو جاتا ہے. کیونکہ ہبہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ملک یمین کو ثابت کرتا ہے اور باندیوں میں ملک یمین کے حاصل ہونے سے حق منفعت ثابت ہوتا ہے. لہذا ہبہ کرنا ایک خالص سبب ہے، جس کے بیان سے مسبب یعنی حق منفعت کا حاصل ہونا ثابت ہو جاتا ہے. لہذا یہ جائز ہے کہ اسے استعارہ کے طور پر نکاح کے معنوں مراد لیا جائے.

اسی طرح لفظ تملیک اور بیع کی صورت ہے. لیکن یہ ساری صورتیں یک طرفہ ہیں. (ان سے برعکس مراد نہیں لیا جا سکتا) حتی کہ لفظ نکاح سے بیع یا ہبہ کا انعقاد نہیں ہوگا.

نیز ہر موقعۂ متعین پر مجاز کی یہ صورت موجود

ہوتی ہے اور اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی. لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب حقیقت کا ممکن ہونا مجاز کے صحیح ہونے کے لیے صاحبینؒ کے نزدیک شرط ہے، (جیسا کہ حقیقت و مجاز میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف گزر چکا ہے) تو لفظ ھبہ سے مجازی طور پر نکاح کے معنے کیسے لیے جا سکتے ہیں؟ کیونکہ ایک آزاد عورت کو فروخت کرنا یا ھبہ کرنا محال ہے.

اس کا جواب یہ ہے (کہ اگرچہ بظاہر یہ محال ہے مگر عقلی طور پر ممکن ہے). یہ امکان اس صورت میں موجود ہے کہ آزاد عورت (خدانخواستہ) مرتد ہو جائے اور دار الحرب میں چلی جائے پھر وہاں سے گرفتار ہو کر آئے تو اب اس پر ایک باندی ہونے کی حیثیت سے ان الفاظ کا اطلاق ہو سکتا ہے. اور یہ محال قسم کی طرح ہے (مثلاً قسم کھائے کہ آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا ہوا میں پرواز کروں گا تو قسم میں حانث ہوگا اور کفارہ دے گا، اگرچہ ان قسموں کو پورا کرنا اس کے امکان ہی سے خارج ہے).

## ٦۔ صریح اور کنایہ کی بحث

صریح وہ لفظ ہے جس سے اس کے ظاہر معنی مراد ہوں (اور وہ بلا کسی تأمل و تذبذب اور بلا کسی سوچ بچار کے سننے والے کی سمجھ میں آجائے) مثلاً کوئی شخص یہ کہے: میں نے بیچا میں نے خریدا اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے معنی بہر صورت ثابت ہوتے ہیں، خواہ کسی بھی طریق سے اسے بیان کیا جائے خواہ وہ خبر ہو یا صفت ہو یا ندائیہ صورت ہو۔ اور اس کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اس میں نیت کے اظہار کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اَنْتِ طَالِقٌ (یہ صفت ہے) یا طَلَّقْتُكِ (خبر ہے) یا یَا طَالِقُ (نداء ہے) کہے تو اس سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ مرد نے طلاق کی نیت کی یا نہ کی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو یہ کہا: اَنْتَ حُرٌّ (صفت) یا حَرَّرْتُكَ (خبر) یا

یا حُرّ (نداء) خواہ اس نے نیت کی یا نہ کی غلام آزاد ہو جائے گا۔

اسی اصول کی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ تیمم سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد ولٰکِنْ یُرِیدُ لِیُطَھِّرَکُمْ (المائدہ ٦) طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے۔ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو رائیں منقول ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس سے طہارت محض ضرورت کی بناء پر حاصل ہوتی ہے (اور جب یہ ضرورت ختم ہو جائے تو طہارت باقی نہیں رہے گی)؛ اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی بلکہ یہ حدث کو چھپانے والا ہے۔

اس اصول کی بناء پر احناف اور شوافع کے مابین بعض مسائل میں اختلاف واقع ہوا۔

۱- مثلاً وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا (احناف کے نزدیک جائز ہے اور شوافع کے نزدیک عین وقت پر تیمم درست ہوگا)۔

۲- ہمارے اصول کے مطابق دو نمازیں ایک ہی تیمم سے ادا کی جا سکتی ہیں۔ (امام شافعیؒ کی رائے میں دو نمازوں کی ادائیگی کے لیے الگ الگ تیمم کی ضرورت ہوگی)۔

۳- ہمارے نزدیک تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے

والوں کی امامت کر سکتا ہے۔ (مگر امام شافعیؒ عدم جواز کے قائل ہیں)۔

۴۔ احناف کی رائے میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر بھی تیمم جائز ہے (امام شافعیؒ قائل نہیں ہیں)۔

۵۔ احناف کے اصول کی بناء پر نماز عید اور نماز جنازہ کے لیے بھی تیمم کرنا جائز ہے (بشرطیکہ نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو)۔

۶۔ احناف کی رائے میں محض طہارت کی نیت سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔

کنایۃ وہ لفظ ہے، جس کے معنی چھپے ہوئے ہوں، (کنایہ کا یہ لفظ کِنْیۃٌ یا کُنُوۃٌ سے مشتق ہے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں دُرٌّ مکنونٌ وارد ہے۔ اسی سے لفظ کنہ اردو میں استعمال ہوتا ہے، یعنی چیز کی پوشیدہ گہرائی تک رسائی حاصل کرنا)۔ اور مجاز جب تک متعارف نہ ہو کنایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ نیت پائے جانے پر اس کا حکم ثابت ہوگا۔ یا ایسی کیفیت و حالت ہو جس میں کوئی قرینہ پایا جائے کیونکہ اس میں کسی دلیل یا قرینے کا پایا جانا ضروری ہے جس سے

شک و شبہ زائل ہو جائے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے۔

اور اسی اصول کی بناء پر بینونۃ (جدائی) اور لفظ تحریم (حرام ہونا) طلاق کے ضمن میں کنایہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے معنی میں شک و احتمال اور پوشیدہ مفہوم پایا جاتا ہے۔ (لہذا نیت یا کیفیت، وحالت کا قرینہ ہونا ضروری ہے) ورنہ دراصل ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

اسی اصول کی بناء پر بہت سے احکام مستنبط ہیں۔ چنانچہ طلاق دینے کے بعد شوہر کو رجعت کا حق باقی نہیں رہتا (کیونکہ لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق بائن ہوتی ہے)۔

چونکہ کنایہ میں شک و احتمال کا پہلو موجود ہوتا ہے لہذا اس بناء پر کنایہ کے الفاظ سے حدود جاری نہیں کی جائیں گی۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے از خود بدکاری یا چوری کا اعتراف کر لیا تو اس پر اس وقت تک حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جب تک کہ وہ صریح الفاظ سے ان جرائم کا اقرار نہ کرے۔

اسی اصول کی بناء پر گونگے کے اشارے سے اقرار کرنے پر حد جاری نہیں کی جائے گی (کیونکہ نبی کریم

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں) ۔

اگر کسی شخص نے دوسرے پر بدکاری کا الزام لگایا ۔ ملزم نے کہا کہ تو سچ کہتا ہے ۔ تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی ۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے اس شخص کی تصدیق کسی اور ضمن میں کی ہو ۔

Malika

Maliha sajid

# ۷۔ متقابلات کی بحث

(متقابلات سے مراد وہ الفاظ ہیں جو باہمی ایک دوسرے کے متقابل اور متضاد ہیں) یہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ ظاہر ۲۔ نص

۳۔ مفسر ٤۔ محکم

اور ان کے مقابلے میں مندرجہ ذیل الفاظ ہیں:

۱۔ خفی ۲۔ مشکل

۳۔ مجمل ٤۔ متشابہ

ظاہر ہر اس کلام کو کہتے ہیں جس سے سننے والے پر محض سنتے ہی اس کا پورا مفہوم ظاہر ہو جائے اور کسی سوچ بچار سے کام نہ لینا پڑے۔

نص اس مفہوم کو کہتے ہیں جس کے لیے سیاق کلام لایا گیا ہو۔ اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:

اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو (سورۃ البقرۃ آیت ۲۷۵)

اس آیت میں سیاق کلام لانے کا مقصد بیع اور ربٰوٰ کا فرق بیان کرنا ہے اور یہ کفار کے اس دعوے کی تردید ہے کہ بیع اور ربٰوٰ ایک ہی چیز ہیں ان میں

کوئی فرق نہیں ۔ کفار کا یہ قول قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے : "قَالُوا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰو" ۔ آیت متذکرہ بالا میں بیع کی حلت اور سود کی حرمت تو آیت کے سننے ہی سے معلوم ہوگئی اور ان دونوں ظاہری صورتوں میں بنیادی فرق یعنی بیع کی حلت اور سود کی حرمت میں امتیاز ، نص کہلاتا ہے ۔ (یعنی یہ آیت بیع اور رِباء کے امتیاز کی حیثیت سے نص ہے اور حلت بیع اور حرمت رِباء کے لحاظ سے ظاہر ہے ۔

اسی طرح اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد بھی ہے : فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ (سورۃ النساء آیۃ ۳) ۔

یہاں سیاق کلام کا مقصد تعداد کا بیان ہے اور نفس نکاح کی اجازت تو عبارت کے محض سننے ہی سے معلوم ہوگئی ۔ لہذا سیاق کلام کا یہ ظاہری مفہوم ایک وقت میں نکاح میں لائی جانے والی عورتوں کی تعداد کا بیان نص کہلائے گا اور یہ اباحت نکاح کے لیے ظاہر کہلائے گا ۔

اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد بھی ہے : "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيْضَةً" (سورۃ البقرۃ آیۃ ۲۳۶) ۔

اس کا ظاہری مفہوم تو یہ ہے کہ طلاق مرد دے گا، اور اس میں یہ اشارہ بھی ہے کہ مہر کے ذکر کے بغیر بھی نکاح درست ہے۔ لیکن سیاق کلام کا مقصد مہر کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں حکم کا بیان ہے:

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"مَنْ مَلَكَ ذَا رِحْمٍ مَحْرِمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ"

اس میں نص یہ ہے کہ قریبی رشتہ دار ملکیت میں آنے کے ساتھ ہی آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے اور ظاہر مفہوم یہ ہے کہ خریدنے والے کی ملکیت اس پر ثابت ہو جاتی ہے۔

ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل واجب ہوگا، خواہ دونوں عام ہوں یا خاص۔ اگرچہ اس میں دوسرے ارادے کا احتمال موجود ہے اور اس کی حیثیت اس مجاز کی سی ہوگی جس میں حقیقت کا احتمال بھی ہوتا ہے۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جب کسی شخص نے اپنے رشتہ دار کو خریدا اور وہ (اس حکم کے مطابق) آزاد ہو گیا تو خریدار اس کو آزاد کرنے والا قرار پائے گا اور آزاد ہونے والے کا حق

ولایت اسے حاصل ہوگا اور ان دونوں (یعنی ظاہر اور نص) میں فرق ان کے مقابلے پر ظاہر ہوتا ہے (چونکہ دونوں کا حکم ایک ہے لہذا ان کے فرق مراتب کو ظاہر کرنے کے لیے حسب ذیل مثالوں سے وضاحت کی جاتی ہے).

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: "طَلِّقِی نَفْسَكِ". عورت نے جواب میں کہا. "اَبَنْتُ نَفْسِی" تو طلاق رجعی واقعی ہوگی. کیونکہ مرد کا کلام طلاق دینے میں نص ہے اور بائن ہونا اس کا ایک ظاہری پہلو ہے. لہذا عمل نص پر کیا جائے گا. (ظاہر پر نہیں کیونکہ ظاہر کے مطابق طلاق بائن ہونی چاہیے. لیکن نص کے مطابق طلاق رجعی واقع ہوگی).

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ ارشاد جو کہ آپ نے اہل عرینہ کو خطاب کرتے فرمایا: "اشْرَبُوا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا" اس بات میں نص ہے کہ مذکورہ بالا دونوں چیزوں کا استعمال صحت و شفاء کے لیے ایک سبب ہے اور اس کا ظاہری مفہوم گویا کہ بول کے پینے کی اجازت ہے. لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک اور ارشاد ہے: "اِسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ". یہ بول سے احتراز اور بچنے میں نص کا حکم رکھتا ہے. لہذا

نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہوگی اور نتیجۃً بول کا پینا قطعی جائز نہ ہوگا . (اس سے یہ واضح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل عرینہ کو اس کے پینے کی اجازت محض ان کی بیماری کی بناء پر عطا فرمائی مطلق اجازت نہیں دی) . نیز اس کی مثال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ہے : "مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ" عشر کے بیان میں نص کی حیثیت رکھتا ہے . اور آپ کا ایک اور ارشاد "لَيْسَ فِي الْخَضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ" عشر کی نفی کرنے میں مؤول ہے . کیونکہ لفظ صدقہ میں معانی کے اعتبار سے مختلف احتمالات پائے جاتے ہیں (اس سے مراد زکاۃ ، عشر اور نفلی صدقہ وغیرہ ہو سکتے ہیں) لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پہلے قول کو جو نص ہے دوسرے قول پر ترجیح حاصل ہوگی .

مفسر وہ ہے کہ ظاہری مفہوم جو الفاظ کے بیان سے واضح ہو اس کی تشریح خود متکلم کی جانب سے ہو جائے حتی کہ اس میں تأویل اور تخصیص کا کوئی احتمال باقی نہ رہے . اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے : "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" سورہ یس آیۃ ۷۳ . اس میں ملائکہ کا اسم عمومیت کو ظاہر کر رہا ہے البتہ اس بات کا احتمال باقی ہے کہ شاید کوئی

اگر کسی علامہ کے مفہوم کی تشریح خود متکلم کی طرف سے ہو جائے تو اسے ... علامہ ... تفسیر ... ہیں



مستثنٰی نہ ہو ۔ لیکن تخصیص اور استثناء کا یہ شائبہ بھی قرآن حکیم میں وارد لفظ کُلُّهُمْ سے ختم ہو جاتا ہے ۔ پھر اس چیز کا احتمال باقی رہا کہ ممکن ہے فرشتوں نے الگ الگ سجدہ کیا ہو ۔ لیکن احتمال و تأویل کا یہ شائبہ قرآن حکیم کے لفظ اَجْمَعُوْنَ سے ختم ہو جاتا ہے (گویا کہ کُلُّهُمْ اور اَجْمَعُوْنَ کے وہ الفاظ جو متکلم نے سجدے کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے بیان کیے انھوں نے تأویل اور احتمال کے تمام راستے مسدود کر دیے) ۔

فقہی مسائل میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت کو ایک ماہ کے لیے اتنی رقم کے عوض اپنی زوجیت میں لے لیا تو شوہر کا تَزَوَّجْتُ (میں نے اپنی زوجیت میں لیا) کہنا نکاح کے مفہوم پر دال ہے ۔ البتہ اس میں متعہ کا احتمال رہتا ہے ۔ پس جب اس نے خود ہی اس زوجیت میں لینے کی تشریح کر دی اور ایک ماہ کی مدت کا ذکر کیا تو اس سے اس کا بیان بالکل واضح ہوگیا ۔ اب ہم اسے متعہ تو قرار دے سکتے ہیں مگر نکاح نہیں ۔

اگر کسی شخص نے یہ کہا فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم واجب ہیں ، جو اس غلام

کی قیمت ہے یا اس سامان کی قیمت ہے ۔ پس اس کا یہ کہنا کہ ایک ہزار درہم میرے ذمے ہیں ، اس پر ایک ہزار لازم کرنے میں نص ہے ۔ البتہ اس میں ابھی تشریح کی گنجائش ہے ۔ پس جب اس نے کہا کہ جو اس غلام کی قیمت ہے یا اس سامان کی قیمت ہے ، تو گویا کہ اس نے اپنی بات کی وضاحت کر دی لہذا مفسر کو نص پر ترجیح دی جائے گی ، حتی کہ اس پر مال اس وقت تک واجب نہ ہوگا جب تک کہ سامان یا غلام اس کی تحویل میں نہ آ جائے ۔

اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلاں شخص کے ایک ہزار میرے ذمے ہیں تو اس کا (یہ اقرار ایک ہزار ذمے ہونے کا) "ظاہر" ہے ۔ نص یہ ہے کہ اُسی شہر کے مروّج سکے کے مطابق اسے ادا کرنا ہے ۔ لیکن جب وہ یہ کہہ دے کہ فلاں سکے کے مطابق (مثلاً پاکستانی ، افغانی یا ہندوستانی تو یہ مفسر ہوگا اور) اس طرح مفسّر کو نص پر ترجیح حاصل ہوگی لہذا اس شہر کے مروّج سکے کے مطابق ادائیگی لازم نہ ہوگی ۔ بلکہ اسی سکے کے مطابق لازم ہوگی ۔ (جس کی اس نے وضاحت کر دی ہے) ۔ اسی طرح کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں ۔

**محکم** : اُسے کہتے ہیں جو مفسّر سے بھی زیادہ قوی اور یقینی ہو حتی کہ اس کی خلاف ورزی ہی

قطعاً ممکن نہ ہو ۔ قرآن حکیم میں اس کی مثال اللہ تعالی کا ارشاد ہے : اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْم (یعنی اللہ تعالی کے علم کا انکار قطعی طور پر ممکن ہی نہیں) نیز "اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا" یونس آیت ۴۴ (یعنی اللہ جل شانہ ، کی ذات گرامی سے ظلم کا ارادہ ممکن ہی نہیں) ۔ ~~مسائل فقہیہ میں جو مثال اوپر بیان ہو چکی~~ ہے محکم کے طور پر بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ فلاں شخص کے ایک ہزار میرے ذمے واجب الاداء ہیں جو اس غلام کی قیمت ہے ۔ چنانچہ اس کے یہ الفاظ غلام کے بدلے ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہیں اور اسی طرح کی دوسری مثالیں دی جا سکتی ہیں ۔ (اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مفسر کو محکم پر فوقیت حاصل ہے اور یہاں مثال وہی دی گئی ہے جو مفسر کی دی جا چکی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر بھی محکم ہو سکتا ہے ۔ مفسر یہ ہے کہ غلام کے بدلے میں اس پر ہزار واجب ہے ، اور محکم یہ ہے کہ غلام کے بدلے ایک ہزار اس کے ذمے ہونے کا اسے اقرار ہے جس سے وہ انحراف نہیں کر سکتا) ۔

مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل قطعی طور واجب ہے ۔

اب ان کے مقابلے میں ان کے چار اضداد (Antonyms) استعمال ہوتے ہیں . ظاہر کے مقابلے میں خفی ، نص کے مقابلے میں مشکل ، مفسر کے مقابلے میں مجمل اور محکم کے مقابلے میں متشابہ استعمال کیا جاتا ہے .

خفی وہ ہے جس کا مفہوم صیغہ کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہو . اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے . اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا . (المائدۃ آیت ٤١)

آیت مذکورہ میں حکم چور کے بارے میں تو ظاہر ہے . لیکن طرار (جیب کترا) اور نباش (کفن چور) کے حق میں مخفی ہے .

اسی طرح اللہ تعالی کا یہ ارشاد اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا (النور آیت ٢)

زانی کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن قوم لوط کا عمل کرنے والے کے بارے میں خفی ہے .

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ پھل نہیں کھائے گا تو عام پھلوں کے لیے تو اس کا یہ حلف ظاہر ہے . لیکن انگور اور انار کے حق میں

خفی ہے (مصنفؒ کے علاقے میں شاید انہیں پھلوں کے عام زمرے میں شمار نہیں کیا جاتا تھا)۔

خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کی وضاحت حاصل کرنے کی کوشش میں لگا رہے۔ حتی کہ یہ واضح ہو جائے۔

مشکل وہ ہے جس میں مفہوم خفی سے بھی زیادہ غیر واضح ہو۔ گویا جب سننے والے پر کسی شے کی حقیقت مخفی رہی تو اس سے مستزاد ملتی جلتی صورتوں کا اشکال وارد ہوگیا۔ حتی کہ پہلے تو مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی پھر اس بات پر غور و فکر کیا کہ ملتی جلتی صورتوں میں اس کی تمیز کرسکیں۔

احکام فقھیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ سالن کا استعمال نہیں کرے گا (ادام کے لفظی معنی اس شے کے ہیں جس میں روٹی ڈبو کر کھائی جائے) اس کا حکم سرکے اور دلبس میں تو ظاہر ہے (مصنفؒ کے علاقے میں اکثر و بیشتر سرکے کو سالن کے طور استعمال کیا جاتا تھا)۔ لیکن (بھنے ہوئے) گوشت، انڈے اور پنیر کے کھانے میں یہ حکم مشکل ہے۔ حتی کہ پہلے سالن کے معنوں کی وضاحت طلب کرنا ہوگی پھر اس پر مزید یہ غور کیا جائے گا کہ یہ مفہوم بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں بھی موجود ہے یا نہیں۔

مشکل سے بھی زیادہ غیر واضح مجمل ہے اور مجمل وہ ہے جس میں کئی صورتوں کا احتمال پایا جائے اور اس کی کیفیت یہ ہو کہ کسی ایک مفہوم کا تعین اس وقت تک نہ ہو سکے جب تک کہ متکلم از خود بیان نہ کرے۔ احکام شرعیہ میں اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے۔ "وَحَرَّمَ الرِّبٰوٰ" (البقرۃ آیۃ ۲۷۵)۔

کیونکہ اس میں ربا کا مفہوم مطلق زیادتی ہے اور کہنے والے کا مقصد یہ نہیں۔ بلکہ اس سے مراد وہ زیادتی ہے جو ایک ملتی جلتی طے شدہ بیع میں بغیر کسی معاوضے کے پائی جائے اور یہ لفظ اس زیادتی پر ظاہری طور پر دال نہیں۔ لہذا اس کے صحیح مفہوم کو غور و فکر ہی سے سمجھا نہیں جا سکتا (جب تک متکلم خود واضح نہ کر دے) مثلاً قرآن حکیم میں لفظ صلاۃ مجمل ہے اور اس کا بیان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**۔

اسی طرح زکاۃ کا لفظ مجمل ہے جس کی تشریح اور نصاب خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمایا ہے۔

مجمل سے ایک قدم آگے متشابہ ہے ۔ (متشابہ کا درجہ مجمل سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ اس میں شارع علیہ السلام کا بیان بھی موجود نہیں) ۔

متشابہ کی ایک مثال قرآن حکیم میں وہ حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے آغاز میں دیے گئے ہیں ۔

مجمل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ ان کے حق ہونے پر اعتقاد رکھے حتی کہ کسی ذریعہ سے ان کی وضاحت ہو جائے ۔

———:o:———

# ۸۔ ان صورتوں کی بحث

## جن میں حقائقِ الفاظ کو ترک کیا جاتا ہے

وہ صورت جس میں لفظ کی حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے ، پانچ قسموں میں منقسم ہے ۔

### ۱۔ دَلَالَةُ الْعُرْفِ

(عُرف و عادت کے مطابق مفہوم لینا) کیونکہ الفاظ سے احکام اسی صورت میں ثابت ہوتے ہیں جب کہ متکلم کے لفظ سے وہی معنی مراد لیے جائیں (جو عرف و عادت کے مطابق ہوں) اور جب لوگوں میں یہ معانی جانے پہچانے اور مروّج ہوں گے تو یہ مروّج معانی اس بات کی دلیل ہیں کہ ظاہری طور پر متکلم کی مراد انہی معانی کی تھی ۔ لہذا انہی معروف معنوں پر حکم مرتب ہوگا ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدے گا تو اس سے مراد وہ سری ہے جو عام طور پر لوگوں میں معروف اور

مروّج طور پر مُراد لی جاتی ہے۔ لہذا چڑیا یا کبوتر وغیرہ کی سری خریدنے سے وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو اس سے مراد معروف اور مروّج انڈا ہوگا۔ لہذا وہ چڑیا یا کبوتری کا انڈا کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ (اگرچہ حقیقی معنوں میں چڑیا اور کبوتری کا انڈا یا سری بھی مراد لی جاسکتی ہے۔ لیکن عرف و عادت کے پیش نظر اس حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا)۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حقیقت کو ترک کرنے سے مجاز کی طرف جانا واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ مراد لی جائے۔

[حقیقت قاصرہ سے مراد وہ حقیقت ہے جس میں تمام افراد مراد نہ ہوں بلکہ صرف معروف و مروّج افراد ہی مراد لیے جائیں (جیسا کہ سری اور انڈے کی مثال بیان کی جا چکی ہے) اور اس کی مثال عام مخصوص البعض سے بھی دی جا سکتی ہے (اس کا تفصیلی ذکر خاص وعام کی بحث میں گزر چکا ہے)]۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ حج کرے گا، یا بیت اللہ شریف کی طرف پیدل جائے گا، یا حطیم کعبہ کے ساتھ اپنے کپڑوں کو چھوئے گا، تو

اس پر معروف اور مروج طریق کے مطابق حج واجب ہوگا ۔ (ان الفاظ سے کہ وہ اپنے کپڑوں کو حطیم کعبہ سے چھوئے گا ۔ یہ مفہوم مراد نہیں لیا جا سکتا کہ وہ اپنے کپڑوں کو کسی کے ہاتھ بھیج دے اور انہیں حطیم کعبہ کے ساتھ مس کر لیا جائے بلکہ ' عرف عام ' کے مطابق اس پر حج کرنا ہی واجب ہوگا) ۔

۲- بعض دفعہ نفس کلام کی دلالت سے بھی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ ہر وہ شخص جو میرا غلام ہے آزاد ہے ۔ تو اس کے کہنے سے اس کے مکاتب آزاد نہیں ہوں گے ۔ (مکاتب اس غلام کو کہتے ہیں جس نے اپنے آقا کے ساتھ تحریری معاہدہ کر لیا ہو کہ ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کے بعد اسے آزادی حاصل ہو جائے گی) ۔

اور نہ وہ شخص ہی آزاد ہوگا جس کا کچھ حصہ آقا پہلے آزاد کر چکا ہے ۔ البتہ اگر آقا نے ان لوگوں کو بھی اس قول میں شامل کرنے کی نیت کرلی تو درست ہے ۔ کیونکہ لفظ مملوک مطلق ہے جو ان غلاموں ہی کو شامل ہے جو مکمل طور پر اس کی ملکیت میں ہیں اور مکاتب کامل طور پر اس کی ملکیت میں نہیں ، لہذا آقا کا کوئی تصرف اس پر جائز نہ ہوگا ۔ اسی

طرح آقا کو یہ حق بھی حاصل نہیں کہ وہ اپنی مکاتب باندی کو ازدواجی تعلق میں رکھے۔

اگر بالفرض مکاتب اپنے آقا کی لڑکی سے نکاح کرے اور اس کے بعد آقا فوت ہو جائے۔ لڑکی مکاتب کی وارث بھی ہو گئی تو یہ نکاح فاسد نہیں ہوگا (کیونکہ شوہر اس کی ملکیت میں قرض کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے، کامل طور پر غلام نہیں ورنہ نکاح فاسد ہو جاتا) اور جب وہ کامل طور پر غلام نہیں تو مطلق مملوک کے لفظ کے ضمن میں اسے (نیت کے بغیر) شمار نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ مُدَبَّر اور اُمِّ ولد کی صورت اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ ان میں ملکیت کامل طور پر پائی جاتی ہے اور اسی بناء پر آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مدبرہ باندی اور امِ ولد کو ازدواجی تعلق میں رکھے کیونکہ ان کی غلامی میں جو کمی واقع ہوئی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ان کی غلامی آقا کی موت سے زائل ہو جائے گی۔

اسی اصول کے مطابق ہماری رائے میں کوئی شخص مکاتب کو اپنی قسم کے کفّارے کے طور پر آزاد کر دے یا ظہار کے کفارے میں آزادی دے دے تو جائز ہوگا۔ اور ان دونوں کفاروں میں مدبّر اور امِ

ولد کا آزاد کرنا جائز نہ ہوگا ۔ کیونکہ کفّارے کے ادا کرنے والے پر اتنا ہی واجب ہے کہ وہ آزاد کر دے اور یہ آزادی ان کی غلامی کو ختم کر دینے سے ثابت ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ جب مکاتب میں کامل طور پر غلامی پائی گئی تو اس کی آزادی بھی کامل طور پر ہی متصور ہو گی ۔ لیکن مدبّر اور ام ولد میں چونکہ غلامی ناقص ہو چکی ہے لہذا ان کی آزادی کامل طور پر آزادی متصور نہیں ہوسکتی ۔

۳ ۔ بعض دفعہ سیاق کلام کی بناء پر بھی الفاظ کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے ۔ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں یہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی حربی کو کہا : أَنْزِل (اتر آ) ۔ اور وہ شخص اتر آیا تو اس کو پناہ حاصل ہو جائے گی اور اگر مسلمان نے یہ کہا کہ اگر مرد ہے تو نیچے اتر آ ۔ وہ اتر آیا تو اس کو پناہ حاصل نہیں ہوگی ۔

اگر حربی نے کہا : اَلْأَمَانَ اَلْأَمَانَ ، اور مسلمان نے جواباً : کہا اَلْأَمَانَ اَلْأَمَانَ ، تو حربی کو پناہ حاصل ہو جائے گی ۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا : امان ، تو بہت جلد یہ جان لے گا کہ کل تیرے ساتھ کیا ہونے والا ہے ۔ یا یہ کہا : عجلت نہ کر حتی کہ تو خود دیکھ لے گا ۔ پس وہ حربی اترا تو اس کو پناہ حاصل نہ ہوگی ۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو یہ کہا کہ مجھے ایک باندی خرید دیں تاکہ وہ میری خدمت کرے۔ اس نے ایک اندھی، لنجی اور اپاہج باندی خرید دی تو یہ جائز نہ ہوگا۔

اگر کسی شخص نے یوں کہا کہ میرے لیے ایک باندی خرید لائیں کہ میں اسے اپنے ازدواجی تعلق میں رکھوں، اور وکیل اس کی رضاعی بہن اس کے لیے خرید لایا تو اس کی ذمہ داری مؤکل پر نہ ہوگی۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں کہ "اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي طَعَامِ اَحَدِكُمْ فَامْقُلُوهُ ثُمَّ انْقُلُوهُ فَاِنَّ فِي اِحْدَىٰ جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِي الْاُخْرَىٰ دَوَاءً وَاِنَّهُ لَيُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَى الدَّوَاءِ"۔

سیاق کلام اس بات پر دال ہے کہ مکھی کا ڈبونا ہم سے اس کی اذیت کو دور کرنے کے لیے ہے۔ اس لیے نہیں کہ شریعۃ نے یقینی طور پر اس کی تعمیل ہم پر واجب کی ہے۔ لہذا اس سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔

اسی طرح اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" (سورۃ التوبۃ، ٦٠) جب کہ اس ارشاد باری تعالی کے بعد واقع ہوا ہے: "وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ"

اس بات پر دال ہے کہ اصناف کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے تا کہ لوگوں میں صدقات کے حاصل کرنے کے لالچ کو ختم کر دیا جائے اور اس کے مصارف کو بیان کر دیا جائے. لہذا اس سے عہدہ برآ ہونے کا مدار اس بات پر نہ ہوگا کہ زکاۃ کی ادائیگی مصارف ثمانیہ میں سے ہر زمرے کو کی جائے (جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے).

۴- متکلم کے اپنے بیان کی دلالت سے بھی بعض دفعہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے. اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ". (الأحقاف، ۲۸) اور یہ اس لیے ہے کہ اللہ تعالی حکیم مطلق ہے اور کفر ایک قبیح شے ہے. اس لیے کوئی دانشور اور صاحب حکمت قبیح شے کا حکم نہیں دیتا. لہذا حکم دینے والے کی حکمت کے پیش نظر ہم لفظ کی دلالت حکم پر نہیں کریں گے. (فَلْيَكْفُرْ کے صیغۂ امر سے مراد امر نہیں ہوگا. بلکہ اس کے ظاہری مفہوم اور حقیقت امر کو ترک کر دیا جائے گا).

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو یہ کہے کہ وہ اس کے لیے گوشت خرید لائے. پس اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر کہنے والا مسافر ہے جو راستے پر بیٹھا ہے تو گوشت سے مراد پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت ہے. اور اگر کہنے

والا صاحب منزل ہے تو اس سے مراد کچا گوشت ہے۔ (سفر اور حضر کا قرینہ گوشت کی نوعیت کا تعین کر رہا ہے)۔

اسی نوع سے یمین الفور ہے (یمین فور وہ قسم ہے جو کسی خاص سبب کی بناء پر وقتی طور پر کھائی جائے۔ اس کا اندازہ قرائن ہی سے ہو سکتا ہے)۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے: آئیے! میرے ساتھ ناشتہ کیجیے۔ اس نے جواباً کہا کہ بخدا میں ناشتہ نہیں کروں گا، تو اس قسم کا اطلاق اس ناشتے ہی پر ہوگا جس کی طرف اسے دعوت دی گئی۔ حتی کہ اگر اس نے علیحدہ اپنے گھر میں اسی شخص کے ساتھ یا کسی دوسرے کے ساتھ اسی دن ناشتہ کر لیا تو وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا (یا اگر اسی دن ناشتے کا وقت گزرنے کے بعد دعوت دینے والے کے گھر کھا لیا تو حانث نہ ہوگا)۔ اسی طرح اگر کوئی عورت باہر نکلنے کے ارادے سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے اسے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تیرے ساتھ یہ یہ ہوگا تو اس حکم کو اسی وقت کے ساتھ خاص مانا جائے گا، حتی کہ بالفرض اس کے بعد وہ باہر نکلی تو شوہر اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔

۵ - بعض دفعہ کلام کے موقع ومحل کی دلالت سے بھی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً محل

کلام لفظ کی حقیقت کو قبول ہی نہیں کرتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی آزاد عورت کا نکاح بیع، ہبہ، تملیک یا صدقہ کے الفاظ سے کیا جائے۔

یا کوئی شخص اپنے ایک ایسے غلام کو جس کا نسب اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معروف ہے یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ (یہاں بھی حقیقت لفظ کو ترک کر دیا جائے گا)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، امام اعظمؒ کی رائے کے مطابق اس کا مجازی مفہوم مراد لے کر، غلام کو آزاد کر دیا جائے گا، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف منقول ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، کیونکہ مجاز امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت کا لفظی اعتبار سے نائب ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم کے اعتبار سے نائب ہوتا ہے۔

# ۹۔ متعلقات نصوص کی بحث

اس میں عبارۃ النص ، اشارۃ النص ، دلالۃ النص اور اقتضاء النص شامل ہیں ۔

عبارۃ النص وہ ہے جو متکلم کے کلام کے مقصد کو ظاہر کرے جو بالکل وضاحت اور صراحت کے ساتھ سمجھ میں آ جائے ۔

اشارۃ النص وہ ہے جو نص میں اضافہ کیے بغیر الفاظ ہی سے ثابت ہو جائے ۔ اگرچہ الفاظ میں کسی بھی لحاظ سے ظاہر نہ ہو اور نہ ہی سیاق کلام کا مقصد ہو ۔

اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے : "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ" (سورۃ الحشر ۔ آیۃ نمبر ۸) ۔ مذکورہ آیۃ میں سیاق کلام کا مقصد تو مہاجرین کے مال غنیمت کے مستحق ہونے کو بیان کر رہا ہے اور اس اعتبار سے یہ اس مقصد کے لیے نصّ ہے ۔ نظم کلام سے مہاجرین کا نادار ہونا بھی ثابت ہے ۔ لیکن اس میں اس بات کا اشارہ بھی پایا جاتا ہے کہ

مسلمان کے مال پر کافر کا قبضہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ کافر کی ملکیت متصور ہوگا۔ کیونکہ اگر مسلمان مہاجرین کے وہ مال ان کی ملکیت میں باقی متصور کیے جائیں تو پھر ان کا نادار ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی اشارۃ النص سے مندرجہ ذیل مسائل مستنبط کیے گئے:

(الف) مسئلہ استیلاء یعنی اگر کافر مسلمانوں کے مال پر قابض ہو جائیں اور اسے دارالحرب میں لے جائیں تو وہ اس کے مالک شمار ہوں گے۔

(ب) اگر کسی تاجر نے کفار سے یہ مال خریدا تو اس کی ملکیت اس مال پر ثابت ہوگی اور اس میں اس کا ہر قسم کا تصرف مثلاً بیع، ہبہ اور اعتاق وغیرہ جائز ہوگا۔

(ج) اس سے مال غنیمت کا حکم بھی ثابت ہوتا ہے۔

(د) غازی کی ملکیت کافر کے مال پر ثابت ہوتی ہے اور مالک کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ اس سے اس مال کو واپس لے سکے اور اسی قسم کے دوسرے مسائل۔

اسی طرح اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: **اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ** (سورۃ البقرۃ آیۃ نمبر ۱۷۲)۔

آیۃ مذکورہ سے ثابت ہے کہ جنابۃ کی حالت میں صبح کرنا جائز ہے۔ کیونکہ جب جنسی تعلق کی اجازت صبح تک دی گئی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ صبح دن کا پہلا حصہ ہے اور دن کے پہلے حصے میں جنابۃ پائی گئی۔ اور دن کا یہ پہلا حصہ روزے کا بھی ابتدائی حصہ ہے جسے مسلمان کو شام تک پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں اشارۃ النص یہ ہے کہ جنابۃ روزے کے منافی نہیں۔ اسی اصول کی بناء پر یہ بھی ثابت ہوا کہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا بھی روزے کے باقی رہنے کے منافی نہیں، اور اسی سے ضمنی طور پر یہ مسائل بھی ثابت ہوتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی چیز کو چکھ لیا تو اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر پانی نمکین ہو (تو وضو کرنے والا) اس میں نمکینی کے ذائقے کو محسوس کرتا ہے۔ جب وہ وضو کے لیے کلی کرے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احتلام یا سینگی لگوانے یا چکنائی بدن پر ملنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا کیونکہ قرآن حکیم نے جب مذکورہ بالا تین اشیاء کی موجودگی کو صبح کے وقت پائے جانے پر روزے سے تعبیر کیا تو یہ معلوم ہوا کہ تین متعین اشیاء سے باز رہنے سے روزہ پورا ہو جاتا ہے۔ (یعنی کھانے، پینے اور ازدواجی تعلق سے باز رہنے کا نام

روزہ ہے اور یہ مذکورہ اشیاء یعنی کلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا یا کسی چیز کا چکھنا روزے کے توڑنے والی اشیاء سے خارج ہیں) ۔

اسی اصول کی بناء پر مسئلہ تبئییت ہے (احناف کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ رات ہی سے روزے کی نیت کرے بلکہ اگر زوال سے پہلے بھی روزے کی نیت کرلی تو روزہ درست ہوگا ۔ امام شافعیؒ کا اختلاف ہے) کیونکہ حکم کی تعمیل کا ارادہ حکم کی طرف توجہ دینے میں پایا گیا اور حکم روزے کو رات تک پورا کرنے کا ہے ۔

## دلالۃ النص

دلالۃ النص وہ ہے کہ اس سے اس حکم کی علت معلوم ہو جائے جو شارع کا مقصد ہے ۔ لیکن اس میں صرف لغوی اعتبار پیش نظر ہوگا ۔ اجتہادی نہیں اور نہ ہی اس میں کسی قسم کا استنباط کیا جائے گا ۔

اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے : "وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا" (سورۃ بنی اسرائیل آیۃ نمبر ۲۱)۔

پس لغت کو جاننے والا ہر شخص اس سے آسانی کے ساتھ محض سننے ہی سے یہ سمجھ جاتا ہے کہ اُف کہنے کی حرمت سے مراد والدین کو اذیت سے بچانا

ہے ۔ (اگر کوئی شخص اپنے والدین کو اف تو نہ کہے لیکن تھپڑ رسید کر دے یا بال نوچ لے تو بظاہر تو اس نے اف نہیں کی ۔ لیکن لغت سے واقف شخص فوراً یہ سمجھ جائے گا کہ یہ اس آیۃ کی خلاف ورزی ہے)۔

دلالۃ النص کا حکم یہ ہے کہ اس کے عموم (General Sense) پر عمل کیا جائے، کیونکہ اس کی علت میں بھی عمومیت پائی جاتی ہے ۔ اور اسی بناء پر ہماری رائے میں مارنا یا پیٹنا یا گالی دینا یا والد سے کسی معاوضے کے عوض خدمت لینا یا دین کے اختلاف کی بناء پر انہیں قید کرنا یا قصاص میں قتل کرنا بیٹے پر حرام ہوگا۔

دلالۃ النص کو بھی وہی حیثیت حاصل ہے جو عبارۃ النص کو ہے ۔ حتی کہ دلالۃ النص سے حد جاری کی جا سکتی ہے ۔ علماءِ احناف کی رائے میں اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں ازدواجی تعلق کا ارتکاب کرے تو عبارۃ النص سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور دلالۃ النص سے کھانے اور پینے سے کفارہ ضرروی ہوگا ۔

اسی اصول کی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا ۔

امام قاضی ابو زیدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی

قوم میں اف کہنا بھلائی کی بات شمار ہوتی ہے تو ان پر والدین کے لیے اف کہنا حرام نہ ہوگا ۔ (کیونکہ قرآنی مفہوم میں اف کہنے سے مراد اذیت پہنچانا ہے) ۔

اسی طرح ہماری رائے میں اللہ تعالی کے ارشاد : **"یَا أَیُّھَا الَّذِینَ آمَنُوا اِذَا نُودِی لِلصَّلٰوۃِ"** (سورۃ الجمعۃ آیۃ نمبر ۹) میں یہ ممانعت نہیں ہے کہ دو باہم خرید و فروخت کرنے والے نماز جمعہ کی طرف جاتے ہوئے آپس میں خرید و فروخت کرلیں تو اس میں کوئی کراہت نہیں ۔ (احناف کے نزدیک یہ خرید و فروخت جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں) مثلاً وہ کشتی میں سوار ہیں اور کشتی مسجد کی طرف رواں ہے تو ان کا یہ لین دین سعی إلی الجمعۃ سے مانع نہیں ۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں پیٹے گا ۔ اس کے بعد اس نے اس کے بالوں کو کھینچا یا اسے کاٹ کھایا یا اس کا گلا دبایا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا ۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں ایذاء دہی کا پہلو موجود ہے ۔ لیکن اگر پیٹنے یا بال کھینچنے کا عمل باہمی پیار و محبت میں پایا جائے اور اس میں ایذاء دہی کا پہلو موجود نہ ہو (تو یہ قسم کھانے کے باوجود کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں پیٹے گا ، پیار کے ساتھ پیٹنے سے) وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا ۔

اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو نہیں مارے گا۔ مگر اس نے اس کے مرنے کے بعد اسے ضرب لگائی تو وہ حالث نہیں ہوگا۔ کیونکہ اب ضرب میں وہ مفہوم موجود نہیں جس سے اسے ایذاء پہنچانا مقصود تھا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے گفتگو نہیں کرے گا اور اس نے اس کی موت کے بعد اس کو خطاب کیا تو اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا، کیونکہ مردے کو کسی بات کے سمجھانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بناء پر کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ اس کے بعد اس نے مچھلی یا مکڑی کا گوشت استعمال کیا تو وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے خنزیر یا انسانی گوشت (خدا نخواستہ) استعمال کیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے پہلی بار سننے کے ساتھ ہی ایک جاننے والا اس بات کو جان لیتا ہے کہ اس قسم کا کھانے والا اس چیز کو کھانے سے باز رہے گا جو خون سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا خون سے پیدا ہونے والی تمام چیزوں سے اسے باز رہنا ہوگا۔ اس لیے حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا۔

### اقتضاء النص

دراصل نصّ پر اضافہ ہے کہ نص کے معنی اسی سے ثابت ہوتے ہیں۔ گویا کہ یہ نص ہی کا تقاضا ہے، تاکہ اس میں وہ معانی درست ثابت ہو جائیں۔

احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی سے کہے "اَنْتِ طَالِقٌ" تو یہاں لفظ طالق عورت کی صفت کے طور پر مذکور ہوا ہے۔ اب یہ صفت اس بات کی مقتضی ہے کہ اس سے اس کا مصدری معنی لیا جائے، گویا کہ بالفاظ دیگر مصدری معنی اس صفت کا اقتضاء ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو کہے کہ آپ اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دیں۔ اس نے جواباً کہا کہ میں نے آزاد کیا۔ تو یہ آزادی پہلے شخص کی طرف سے ہوگی اور اس پر ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اور اگر کہنے والے نے اس سے کفارے کی نیت کی ہے تو اس کی نیت کے مطابق کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے دوسرے سے کہا کہ غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کر دیں تو اس عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ اس غلام کو ایک ہزار کے بدلے میں میرے پاس فروخت

کردیں ۔ پھر میرے وکیل کی حیثیت سے اسے آزاد کر دیں ۔ تو بیع اقتضاء کے طریق سے ثابت ہو جائے گی اور اس میں خریدار کا قبول بھی ثابت ہوگا (یعنی اقتضاء ہی سے) کیونکہ قبول کرنا بھی بیع کا ایک رکن ہے ۔

اسی بناء پر امام ابو یوسف فرماتے ہیں : اگر کسی شخص نے کہا کہ اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی معاوضے کے آزاد کر دو ۔ دوسرے شخص نے جواباً کہا کہ میں نے آزاد کیا تو یہ آزادی پہلے شخص کی طرف سے واقع ہوگی اور اس میں ھبہ اور وکیل بنانے کے تقاضے شامل ہوں گے اور قبضے کی حاجت در پیش نہ ہوگی ۔ کیونکہ دوسرے شخص کا یہ قول "کہ میں نے آزاد کر دیا" بیع کے ضمن میں قبول کی حیثیت رکھتا ہے ۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ قبول کرنا بیع میں بنیادی رکن کی حیثیت کا حامل ہے ، پس جب ہم نے بیع کو اقتضاءً ثابت کیا تو اس میں قبول بھی ثابت ہوگیا ۔ بخلاف ھبہ کی صورت میں قبضہ پایا جانے کے ، کیونکہ ھبہ میں قبضہ کی حیثیت رکن کی نہیں ہے ۔ کہ ھبہ کے حکم کو اقتضاءً ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ قبضے کے حکم کو بھی ثابت کیا جائے ۔

(اقتضاء النص کا حکم یہ ہے کہ ضرورۃً ثابت ہوتا ہے ۔ لہذا اس کو اسی قدر ہی مانا جائے گا جس قدر ضرورت ہو)۔ اسی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی

شخص اپنی بیوی کو کہے "أنْتِ طَالِقٌ" اور اس سے تین طلاقیں مراد لے تو یہ درست نہیں ہوگا. کیونکہ طلاق اقتضاءً اسی قدر مراد لی جا سکتی ہے جس قدر اس کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت صرف ایک طلاق ہی سے پوری ہو سکتی ہے. لہذا اسے ایک طلاق ہی شمار کیا جائے گا.

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی شخص کہے کہ اگر میں کھاؤں اور اس سے مراد کوئی ایک کھانا لے تو یہ درست نہیں ہوگا. کیونکہ کھانا مطلق طعام کا تقاضا کرتا ہے اور یہ اقتضاءً اسی قدر ثابت ہوگا جس قدر ضرورت ہے: اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے. اور فرد مطلق کی تخصیص نہیں ہو سکتی. کیونکہ تخصیص کا مدار عموم پر ہوتا ہے.

اگر کسی شخص نے ازدواجی تعلق میں لانے کے بعد عورت سے کہا. "اِعْتَدِّی" یعنی تو عدت گذار اور اس سے مراد طلاق لی، تو یہ طلاق اقتضاءً واقع ہو جائے گی. کیونکہ عدت گزارنے کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق پائی جائے. چنانچہ طلاق کے پائے جانے کو اسی قدر تسلیم کیا جائے گا جس قدر کہ ضرورت ہے. لہذا یہ طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق بائن ہونے کی صفت ضرورت سے زائد ہے. لہذا وہ اقتضاءً ثابت نہ ہوگی، اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی.

# ۱۰۔ امر کی بحث

## (یہ چند فصول پر مشتمل ہے)

امر کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ کوئی کہنے والا دوسرے کو کہے: "اِفْعَلْ" (تو یہ کر).

شریعت اسلامی میں امر کے معنی کسی کام کو دوسرے پر لازم کرنے کے ہیں. بعض ائمہ نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ امر واجب اسی صیغہ (اِفْعَلْ) کے ساتھ خاص ہے. لیکن یہ محال ہے کہ حقیقت امر اسی صیغے کے ساتھ مخصوص رہے، کیونکہ ہماری رائے میں اللہ تعالی ازلی طور پر متکلم ہیں اور اللہ تعالی کا کلام امر، نہی، اخبار استخبار پر مشتمل ہے اور اِفْعَلْ کے صیغے کا ازل میں موجود ہونا محال ہے. نیز یہ بھی محال ہے کہ امر سے مراد محض اسی صیغے کے ساتھ خاص رہے. کیونکہ شارع حقیقی کی امر سے مراد صرف اس قدر ہے کہ بندے پر اس کی تعمیل واجب ہو اور ہمارے نزدیک امر کے یہی معنی ہیں جن میں آزمائش کا مفہوم پایا جاتا ہے. کیونکہ یقینی طور پر اس صیغے کے علاوہ

بھی احکام کا واجب ہونا ثابت ہے۔ جس شخص کو ایمان کی دعوت و تبلیغ نہیں پہنچی اور اس نے اپنے کانوں سے احکام کو نہیں سنا۔ (مثلاً کوئی شخص پہاڑوں کی چوٹیوں پر یا دنیا سے الگ تھلگ کسی خطے میں مقیم ہے) کیا اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی نے انبیاء کرام کو مبعوث نہ بھی فرمایا ہوتا تب بھی (بچے اور مجنوں کو چھوڑ کر) اہل عقل و دانش پر یہ واجب ہوتا کہ وہ اپنے ہوش و خرد سے کام لیتے ہوئے لازمی طور پر اللہ تعالی کی معرفت سے بہرہ ور ہوں۔ پس یہ اس بات پر محمول ہوگا کہ احکام شریعت میں اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ امر سے مراد بندے کے حق میں اسی صیغہ (اِفْعَلْ) سے خاص ہوگا۔ حتی کہ رسول اللہ ﷺ کا فعل بھی آپ ﷺ کے اِفْعَلُوا کے قول کے مترادف ہوگا اور اس پر وجوبی طور پر اعتقاد لازم نہ ہوگا (کیونکہ بعض امور نبی اکرم ﷺ کی ذات اقدس سے مختص ہیں)، بلکہ نبی اکرم ﷺ کے افعال کی اتباع اسی صورت میں واجب ہوگی جب کہ آپ ﷺ نے ان کو باقاعدگی اور پابندی سے سر انجام دیا ہو اور، کوئی ایسا قرینہ نہ پایا جائے کہ وہ افعال آپ ﷺ کی ذات گرامی کے ساتھ خاص تھے۔

## ۱۱۔ امر مطلق کی بحث

امت مسلمہ کے مجتہدین علماء کا اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ ایسا امر مطلق جس کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قرینہ نہ پایا جائے مثلاً اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"(سورۃ الاعراف آیۃ رقم ۲۰۳) اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظَّالِمِيْنَ" (سورۃ البقرۃ آیۃ رقم ۳۵). اور صحیح مذہب یہ ہے کہ اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے، ماسواء اس کے کہ کوئی دلیل یا قرینہ اس کے خلاف پایا جائے، کیونکہ امر کو ترک کرنا گناہ ہے. جیسا کہ امر کی تعمیل عبادت ہے. مؤلف حماسہ نے کیا خوب کہا ہے.

أَطَعْتِ لِآمِرِيكِ بِصَرْمِ حَبْلِي
مُرِيهِمْ فِي أَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ
فَهُمْ إِنْ طَاوَعُوكِ فَطَاوِعِيهِمْ
وَإِنْ عَاصَوْكِ فَاعْصِي مَنْ عَصَاكِ

(تو نے مجھ سے تعلقات توڑنے میں اپنے کہنے والوں کا کہا مانا ہے، تو بھی انھیں اپنے دوستوں کے بارے میں اسی قسم کا حکم دے۔ پھر اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی بات تسلیم کر لے، اور اگر وہ تیری بات سے انکار کریں تو تو بھی ان کی بات ماننے سے انکار کر دے جو تیری بات کو تسلیم نہ کریں)۔(ثابت ہوا کہ ترکِ امر معصیۃ ہے)۔

شریعت کے حقوق میں ترک امر یا نافرمانی سے کام لینا عذاب کا سبب ہے؛ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کسی امر کی تعمیل اور بجا آوری اسی قدر ہوتی ہے جس قدر کہنے والے کو مخاطب پر تصرف و ولایت حاصل ہو۔ لہذا امر کے صیغے کو جب آپ کسی ایسے شخص کی طرف منسوب کریں جس پر آپ کی اطاعت قطعاً واجب ہی نہیں ہے، تو اس صیغۂ امر کی تعمیل اور بجا آوری اس شخص پر واجب نہیں ہوگی۔ لیکن جب آپ صیغۂ امر سے کسی ایسے شخص کو مخاطب کریں جس پر آپ کی اطاعت لازم ہے، مثلاً آپ کے خدام وغیرہ، تو اس پر آپ کے امر کی تعمیل یقینی طور پر واجب ہوگی حتی کہ اگر اس شخص نے دانستہ طور پر ترک امر کیا تو تادیباً سزا کا مستحق ہوگا ـــ عرفی اعتبار سے بھی اور شرعی اعتبار سے بھی۔

مندرجہ بالا مثالوں کی بناء پر یہ بات واضح ہوگئی

ہے کہ امر کی تعمیل کسی شخص پر اسی قدر لازم ہوتی ہے جس قدر آمر کو اس پر تصرف اور ولایت حاصل ہو۔ اور جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کو اس وسیع کائنات کے ذرے ذرے پر کامل اور مکمل ملکیت حاصل ہے اور اس کو ایک ایسا تصرف، حاصل ہے کہ وہ جو چاہے اور جو ارادہ کرے کر سکتا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ جس شخص کی ملکیت بندے کے حق میں ناقص بھی ہو، اس کے حکم کی نافرمانی بھی سزا کا سبب ہے تو اس ذات گرامی کے بارے میں جو تمہیں عدم سے وجود میں لایا اور جس نے تم پر نعمتوں کی بارش برسا دی تمہارا کیا گمان ہے کہ تم اس کے حکم کی نافرمانی کرو؟

---:o:---

# ۱۲۔ امر بالفعل کی بحث

امر بالفعل سے تکرار ثابت نہیں ہوتا ۔ اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے کسی دوسرے (وکیل) کو کہا کہ میری بیوی کو طلاق دے دو اور وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی ۔ بعد ازاں مؤکل نے اسی عورت سے پھر نکاح کرلیا تو اب وکیل کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ پہلے دیے ہوئے حکم اور اختیار کے ساتھ وہ اپنے مؤکل کی بیوی کو دوسری بار طلاق دے ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے وکیل سے یہ کہا کہ کسی عورت سے میرا نکاح کر دیجیے تو ایک بار نکاح کر دینے سے دوسری بار نکاح کرنے کا حکم اور اختیار وکیل کو حاصل نہ ہوگا۔ اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ تو نکاح کرلے تو یہ اجازت صرف ایک نکاح کے لیے ہی متصور ہوگی ۔ کیونکہ امر بالفعل کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے صرف ایک بار ہی کام کے انجام دینے کا حکم ثابت ہوتا ہے ۔ مثلاً جب کوئی شخص یہ کہے: "اِضْرِبْ" تو گویا کہ یہ حکم اس تفصیلی حکم کا مختصر

ہے : "اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ". اور کلام مختصر ہو یا طویل، حکم ثابت ہونے میں مساوی ہے .

نیز مارنے کا حکم دینا ایک معلوم و متعین تصرف کی جنس سے ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہوتا ہے کہ مطلق ہونے کی بناء پر اس کا حکم ادنی پر مشتمل ہوتا ہے . (یعنی ایک ہی بار وہ اس پر عمل کر سکتا ہے . دوسری بار مطلوب نہیں ہوتی) . یا پھر مجموعی اعتبار سے پوری جنس پر (مثلاً طلاق سے مراد ادنی طور پر ایک ہے اور اسم جنس کے مجموعی اعتبار سے بشرط نیت تین طلاقیں بھی مراد لی جا سکتی ہیں) .

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں کسی شخص نے اگر یہ قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا ، تو خواہ اس نے ایک قطرے کا کچھ حصہ بھی پی لیا تو وہ حانث ہو جائے گا ، اور اگر وہ پانی کہہ کر تمام عالم کے خطّوں میں موجود پانی مراد لے تو بھی اس کی نیت درست ہوگی .

اسی اصول کی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مرد اپنی بیوی سے کہے کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے . عورت نے جواباً کہا : میں نے طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی . اور اگر شوہر کی نیت تین کی تھی تو بھی درست ہے (اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی) .

اسی طرح اگر کسی شخص نے وکیل کو کہا کہ میری بیوی کو طلاق دے دے تو مطلق حکم سے وکیل کو صرف ایک ہی طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوگا ۔ اور اگر شوہر کی نیت تین کی تھی تو بھی درست ہے ۔

لیکن اگر شوہر کی نیت صرف دو طلاق دینے کی تھی تو یہ صحیح نہیں ہوگا (کیونکہ یہ محض عدد ہے اور جنس کا نہ ادنی فرد ہے اور نہ اعلی) ۔ البتہ اگر منکوحہ عورت باندی ہو تو اس کے حق میں دو کی نیت بھی درست ہوگی ۔ کیونکہ باندی کے لیے دو طلاقیں جنس کے طور پر استعمال ہو سکتی ہیں ۔

اگر کسی آقا نے اپنے غلام سے کہا : تَزَوَّجْ (تو نکاح کرلے) ، تو یہ اجازت صرف ایک نکاح کے لیے متصور ہوگی اور اگر آقا نے دو کی نیت کی تو بھی درست ہے ۔ کیونکہ غلام کے حق میں دو عورتوں سے نکاح جنس پر محمول کیا جا سکتا ہے (کیونکہ آزاد مرد کے لیے آخری تعداد چار ہے اور غلام کے لیے دو) ۔ اور ان تمام صورتوں کا اطلاق عبادات پر نہ ہوگا (کیونکہ عبادات میں تکرار لازم ہے) ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات میں یہ تکرار امر کی بناء پر ثابت نہیں ہوا ، بلکہ ان اسباب کے تکرار کی بناء پر جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے ۔ اور امر کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو

چیز کسی سبب سابق کی بناء پر واجب فی الذمہ ہوئی ہے اس کو ادا کیا جائے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ سامان تجارت کی قیمت ادا کرو یا میری بیوی کا نفقہ ادا کرو۔ (مثلاً فروخت کنندہ خریدار کو یہ کہے کہ سامان کی قیمت ادا کرو۔ یا قاضی شوہر کو حکم دے کہ اپنی بیوی کا نفقہ ادا کرو۔ تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ دونوں کی وجہ دراصل بیع اور نکاح ہے)۔

پس جب عبادت کسی سبب سے واجب ہو جائے تو حکم کا خطاب اسی قدر ہوگا جتنا کہ اس پر واجب ہے۔ (عصر سے قبل عصر کی نماز کا حکم ثابت نہیں ہوگا لیکن سبب یعنی وقت کے آنے پر ادائیگی واجب ہوگی)۔

نیز امر جب جنس پر مشتمل ہوتا ہے تو صرف اسی قدر پر مشتمل ہوگا جو اس پر واجب ہے۔ (ہر مسلمان پر عمر بھر نمازیں، روزے اور زکاۃ اسی صورت میں فرض ہوتی رہے گی، جب کہ اسباب میں تکرار پایا جائے)۔ اور اس کی مثال یہ ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ نماز ظہر کے وقت مسلمان پر اتنا ہی واجب ہے کہ وہ ظہر کی نماز ادا کرے۔ لہذا حکم کا تقاضا وقت کے موجود ہونے پر اس سے واجب ہونے والی نماز کی ادائیگی تک محدود ہوگا۔ اور جب دوسری نماز

ظہر کا وقت آئے گا تو اس واجب کا تکرار بھی لازم ہو جائے گا ، (پھر نماز ادا کرنا ہوگی) . اسی طرح یہ احکام اس پر واجب ہوتے چلے جائیں گے ، خواہ یہ حکم روزے کی صورت میں ہو یا نماز کی صورت میں . چنانچہ عبادات کا تکرار اس طریق سے واجب نہیں ہوتا کہ امر تکرار کا مقتضی ہے .

———:o:———

# ۱۳۔ مأمور بہ کی قسمیں

مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں : مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت .

مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کی ادائیگی تو واجب ہے ، لیکن اس میں تاخیر سے کوئی حرج لازم نہیں آتا ، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ پوری عمر میں اس کی ادائیگی سے محروم نہ رہ جائے . ( کیونکہ اگر خدانخواستہ اسی دوران اس کی موت واقع ہوگئی تو گناہگار ہوگا) .

اسی اصول کی بناء پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں یہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ ایک ماہ کا اعتکاف کرے گا ، تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ جس ماہ میں چاہے (اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے) اعتکاف کرے . اور اگر اس نے یہ نذر مانی کہ وہ ایک ماہ روزہ رکھے گا تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ جس ماہ میں چاہے (اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے) ایک ماہ روزہ رکھ لے .

زکاۃ ، صدقۂ فطر اور عشر کے بارے میں صحیح رائے یہ ہے کہ ادائیگی میں تاخیر سے احناف کے نزدیک حرج واقع نہیں ہوتا . کیونکہ اگر نصاب ہی ضائع

ہو جائے اور وہ فقیر و نادار ہو جائے تو واجب ساقط ہو جائے گا۔ اور حانث کا مال جب کہ ضائع ہو جائے اور وہ فقیر و نادار ہو جائے تو روزوں سے اس کا کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ (احناف بھی اصولی طور پر تأخیر کو مستحسن نہیں جانتے؛ لیکن اگر خدانخواستہ تأخیر واقع ہو جائے تو ان کے نزدیک حکم کی تعمیل کی تأخیر سے حرج واقع نہیں ہوتا)۔

اسی اصول کی بناء پر اوقات مکروھہ میں نماز کا قضا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نماز جب مطلق طور پر واجب ہوئی تو کامل طور پر واجب ہوئی۔ لہذا ناقص ادائیگی سے وہ شخص اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکے گا۔ لہذا نماز عصر کی ادائیگی شفق کی سرخی تک اداءً جائز ہے، اور قضاءً جائز نہیں۔ (اگر کسی شخص نے اسی دن کی نماز ادا کرنی ہے تو سورج کے ڈوبتے ڈوبتے ادا کرے، لیکن گذشتہ دنوں کی نماز اگر اس کے ذمے بقایا تھی، وہ سورج کے ڈوبتے ڈوبتے قضاء نہیں کرسکتا۔

امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ مطلق امر سے فوری طور پر اس کا واجب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اس مسئلے میں احناف کی مشہور رائے امام کرخیؒ کے خلاف ہے۔ لیکن اس بارے میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں کہ حکم کی ادائیگی میں سبقت کرنا یقیناً مستحسن ہے۔

جہاں تک مقید بالوقت کا تعلق ہے ، اس کی مزید دو قسمیں ہیں . ایک تو وہ قسم ہے جس میں وقت فعل کے لیے ظرف بنتا ہے اور اس میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ وہ پورے وقت کو کامل طور پر شامل ہو . مثلاً نماز ظہر کے وقت یہ واجب نہیں ہوتا کہ وہ ظہر کے پورے وقت میں نماز ہی ادا کرتا رہے .

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں فعل کا واجب ہونا کسی دوسرے فعل کے حکم کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہوتا ، خواہ وہ اسی جنس ہی سے کیوں نہ ہو ، حتی کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ اتنی رکعتیں ظہر کے وقت ادا کرے گا (تو نماز ظہر کے حکم کے ساتھ ساتھ) یہ حکم بھی اس پر لازم ہوگا .

اس کا حکم یہ بھی ہے کہ اس وقت میں نماز کا واجب ہونا کسی دوسری نماز کی صحت کے منافی نہیں ہوتا ، حتی کہ اگر وہ شخص ظہر کے تمام وقت میں ظہر کے علاوہ دوسری نمازیں ادا کرتا رہے تو جائز ہے .

اس کا تیسرا حکم یہ ہے کہ مأمور بہ صرف اسی صورت میں ادا ہوگا جب کہ اس نے اس کی باقاعدہ نیت کی ، کیونکہ جب دوسرے افعال بھی اس وقت میں جائز ہیں تو یہ تعین نہیں ہو سکتا کہ وہ مأمور بہ کی ادائیگی کر رہا ہے ، اگرچہ وقت تنگ ہو جائے ؛ کیونکہ

نیت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی چیز مزاحم ہو یا رکاوٹ بن رہی ہو اور وقت کی تنگی کے باوجود بھی مزاحمت باقی رہے۔

اس کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں وقت اس کے لیے معیار ہو۔ اور اس کی مثال روزہ ہے، کیونکہ اس کا اندازہ ہی وقت سے ہوتا ہے، یعنی دن سے۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس کے لیے وقت مقرر کر دیا، تو اس وقت میں اس کے علاوہ اسی جنس کا فعل واجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس وقت میں کسی دوسرے روزے کی ادائیگی جائز ہوگی، حتی کہ جو شخص صحت مند ہو اور مقیم ہو اگر وہ رمضان شریف میں کوئی دوسرا روزہ جو اس پر واجب ہے رکھے تو وہ بھی رمضان ہی کا شمار ہوگا۔ وہ روزہ شمار نہیں ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے۔ لیکن جب وقت کی یہ مزاحمت ہٹ جائے تو تعین کی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ شرط مزاحمت ہی کو دور کرنے کے لیے ہے۔ لیکن نیت کی شرط ساقط نہیں ہوتی۔ کیونکہ کھانے پینے سے رکنا اس وقت تک روزہ شمار نہیں ہوتا جب تک کہ روزہ رکھنے کی نیت نہ ہو، کیونکہ روزے کی شرعی تعریف یہ ہے کہ وہ پورا دن کھانے پینے اور ازدواجی تعلق سے باز رہے، جب کہ روزے کی نیت پائی جائے۔

لیکن اگر شریعت نے اس کا کوئی وقت متعین نہیں

کیا تو بندے کے متعین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوگا، حتی کہ بندے نے اگر چند ایام رمضان کے روزوں کی قضاء کے لیے متعین کر لیے، تو یہ قضاء کے لیے شرعی طور پر متعین نہیں ہوں گے۔ بلکہ ان ایام میں کفارے کے یا نفلی روزے یا کسی دوسرے رمضان کے قضاء روزوں کی ادائیگی اس کے لیے جائز ہوگی۔

اس قسم کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اس میں نیت کا متعین ہونا شرط ہے، کیونکہ اس میں مزاحمت پائی جاتی ہے (اور دوسرے افعال بھی اس میں انجام دیے جا سکتے ہیں۔ لہذا کسی ایک فعل کا تعین ادائیگی کے لیے ضروری ہے)۔

بندے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے آپ پر کوئی فعل کسی معین وقت کے ساتھ واجب کرے یا وقت کی کوئی قید نہ لگائے، لیکن شریعت کے احکام میں اسے تبدیلی کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ کسی متعین دن مثلاً جمعہ کو روزہ رکھے گا تو یہ روزہ اسی دن واجب ہوگا۔ لیکن اگر اس شخص نے اس روز قضاء رمضان کا روزہ رکھ لیا یا اپنی کسی قسم کے کفارے کا روزہ رکھ لیا تو اس کے لیے یہ جائز ہے۔ کیونکہ شریعت نے قضاء کا حکم مطلق دیا

ہے ۔ لہذا بندے کو یہ استطاعۃ نہیں کہ وہ اپنی قید لگانے سے شریعت کے حکم کو کسی اور دن کی قید کے ساتھ بدل ڈالے ۔ اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ نفلی روزہ رکھے اور نیت کرے کہ یہ روزہ نذر روزے کے قائم مقام ہو جائے نہ کہ نفلی ہی رہے ۔ کیونکہ نفل عبادت بندے کا اپنا حق ہے ، اور وہ جیسے چاہے اس کے چھوڑنے اور کرنے کا مختار ہے ۔ پس یہ جائز ہے کہ اپنے اس فعل میں تصرف کرے جو اس کا اپنا حق ہے ؛ اور اس چیز میں اس کا تصرف جائز نہیں جو شریعت کا حق ہے ۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے مشایخ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ اگر زوجین خُلع میں باہمی طور پر یہ شرط طے کرلیں کہ عورت کو نفقہ اور سکنی نہیں دیا جائے گا تو نفقہ تو ساقط ہو جائے گا (کیونکہ یہ خاص عورت کا حق ہے اور وہ اس کے ساقط کرنے پر رضا مند ہے) لیکن سکنی ساقط نہیں ہوگا ، کیونکہ شوہر کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اسے عدت کے دوران اپنے گھر سے نکال دے ، کیونکہ عورت کے لیے عدت شوہر کے گھر میں گزارنا شریعت کا حق ہے (قرآن کریم میں ارشاد ہے : لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ—۶۵ : ۱) لہذا کوئی شخص حق شرع کو ساقط کرنے کا مجاز نہیں ۔ البتہ نفقہ کی صورت اس سے مختلف ہے ۔

# ۱۴۔ مامور بہ کے مستحسن ہونے کی بحث

کسی شے کا حکم مامور بہ کے مستحسن ہونے پر اس وقت دال ہو سکتا ہے جب کہ اس کا حکم دینے والا صاحب حکمت ہو۔ کیونکہ امر اس چیز کا بیان ہوتا ہے کہ مامور بہ ایک ایسی چیز ہوتا ہے جس کا پایا جانا ضروری اور مفید ہے۔ پس یہ امر اس کے مستحسن ہونے کا مقتضی ہے۔

مامور بہ کے مستحسن ہونے کی دو قسمیں ہیں: حسن بنفسہ (جو اپنی ذات میں مستحسن ہو)، اور حسن لغیرہ (جو کسی خارجی دلیل یا قرینے کی بناء پر مستحسن ہوگیا ہو)۔

حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالی کے ساتھ ایمان لانا، منعم حقیقی کا شکر بجا لانا، سچائی، عدل، نماز اور اسی قسم کی دیگر خالص عبادات کو اپنانا ہے۔ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ جب یہ امر کسی شخص پر واجب ہو جائے تو جب تک ادا نہ ہو ساقط نہ ہوگا۔ اس میں بعض

احکام تو ایسے ہیں جو کسی بھی حالت میں ساقط نہیں ہوں گے، مثلاً اللہ تعالی پر ایمان۔ اور بعض احکام ایسے ہیں جو ادائیگی کے بعد ساقط ہو جائیں گے یا آمر کے ساقط کر دینے سے ساقط ہو جائیں گے (مثلاً ایام حیض میں عورت پر نماز واجب نہیں ہوتی)۔

اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ نماز جب اپنے ابتدائی وقت میں واجب ہوگی، تو نماز کی ادائیگی کے ساتھ یہ حکم ساقط ہوگا۔ یا خدانخواستہ جنون یا حیض اور نفاس لاحق ہونے کی بناء پر آخر وقت میں بھی یہ حکم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ شریعت نے از خود مکلف سے ان حالات میں حکم کو ساقط کر دیا ہے۔ لیکن وقت کی تنگی یا پانی کے نہ ملنے یا لباس کے موجود نہ ہونے سے یا اسی قسم کی دوسری صورتوں میں حکم واجب ساقط نہ ہوگا۔

اس کی دوسری قسم وہ ہے جو کسی دوسرے کی وجہ سے مستحسن ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال نماز جمعہ کے لیے مسجد کی طرف تیزی سے لپکنا، نماز کے لیے وضو کرنا ہے۔ کیونکہ تیزی کے ساتھ چلنا نماز جمعہ کی ادائیگی کے سبب مستحسن ہے، اور اسی طرح وضو اس اعتبار سے مستحسن ہے کہ یہ نماز کی کنجی ہے۔ (ثابت ہوا کہ سعی یعنی تیز چلنا اور وضو کرنا اس بناء پر مستحسن ہوئے ہیں کہ دونوں سے بالترتیب نماز

جمعہ یا مطلق نماز ادا کرنا مقصود ہے) ۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر سبب ساقط ہو جائے تو اس کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا ، حتی کہ تیز چلنا اس شخص پر واجب نہیں ہے جس پر جمعہ فرض نہیں (مثلاً مریض یا مسافر) ، اور وضو اس پر واجب نہیں جس پر نماز فرض نہیں (جیسے ایام حیض ونفاس میں عورتوں پر) ۔

اگر کسی شخص نے جمعہ کے لیے سعی سے کام لیا ، پھر اس کو زبردستی کسی دوسرے مقام پر لے جایا گیا اور ابھی نماز جمعہ کی اقامت نہیں ہوئی تھی تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا (اگرچہ وہ پہلی بار سعی کر چکا ہے ۔ لیکن اس درمیانی عارضے کی بناء پر اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی) ۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مسجد میں معتکف ہو تو اس پر بھی یہ سعی واجب نہیں ہوگی ۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز کی ادائیگی سے قبل اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا ۔ لیکن اگر پہلے سے باوضو تھا اور نماز کا وقت اب آیا تو اس پر نیا وضو واجب ہوگا ۔

اور اسی نوع یعنی حسن لغیرہ کے قریب ہی حدود، قصاص اور جہاد کے احکام ہیں ۔ کیونکہ حد اس لیے

مستحسن ہے تاکہ جرم کرنے سے تنبیہ کی جائے ، اور جہاد اس لیے مستحسن ہے تاکہ کفار کے شر کو دور کیا جا سکے اور اعلاء کلمۃ الحق پیش نظر ہو ۔

اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ یہ سبب باقی نہیں رہے تو مامور بہ بھی باقی نہ رہے گا ؛ کیونکہ جب جرم ہی نہ ہو تو حد کے واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ اسی طرح اگر کفر جنگ و جدال کا باعث نہ بن رہا ہو ، تو جہاد بھی واجب نہ ہوگا ۔

——:o:——

# ۱۵۔ اداء و قضاء کی بحث

جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں : اداء اور قضاء۔

### اداء

اداء سے مراد واجب کی کماحقہ بجا آوری ہے۔

### قضاء

قضاء سے مراد حکم واجب کے مثل کی کماحقہ بجا آوری ہے۔

اداء کی دو قسمیں ہیں۔ اداء کامل اور اداء قاصر۔

اداء کامل یہ ہے کہ نماز کو اپنے وقت پر جماعت کے ساتھ ادا کیا جائے، طواف کعبہ باوضو ہو کر کیا جائے، یا فروخت شدہ سامان اپنے مقتضی کے مطابق خریدار کے سپرد کر دیا جائے، یا غاصب غصب کی ہوئی چیز بجنسہ اسی حالت میں واپس کر دے جس حالت میں کہ اس نے چھینی تھی۔

### حکم

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اداء کامل کے بعد

وہ حکم سے عہدہ برآ ہو جاتا ہے۔ اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ غاصب جب مالک کے پاس چھینی ہوئی چیز بیچ ڈالے، یا اس کے ہاں رہن رکھ دے، یا اسے ہبہ کر دے، یا اس کے سپرد کر دے، تو وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور غاصب کی یہ سپردگی اس کی طرف سے کماحقہ ادائیگی متصور ہوگی۔ لیکن بیع اور ہبہ جس کی اس نے نشاندہی کی لغو ہو جائے گا۔

اگر کسی شخص نے کھانے کی کوئی چیز غصب کی پھر اسے اس کے مالک کو کھلا دیا، حالیکہ مالک کو یہ علم نہیں تھا کہ یہ اس کی اپنی شے ہے؛ یا کسی شخص نے دوسرے کا کپڑا چھین لیا، پھر اسی کے مالک کو پہنا دیا اور مالک کو اس بات کا علم نہیں تھا کہ یہ اس کا اپنا کپڑا ہے، تو غاصب کی طرف سے (دونوں صورتوں میں) کماحقہ ادائیگی تصور کیا جائے گا۔

اگر خریدار نے بیع فاسد میں فروخت کنندہ سے سامان تجارت عاریۃً لے لیا، یا فروخت کنندہ نے اس کے پاس رہن رکھ دیا، یا اسے ٹھیکے پر دے دیا، یا اسے بیچ ڈالا، یا اسے ہبہ کر دیا، اور مذکورہ صورتوں میں اس نے وہ فروخت شدہ سامان اس کی سپردگی میں دے دیا تو فروخت کنندہ کی طرف سے اسے کماحقہ ادائیگی تصور کیا جائے گا، اور بیع اور ہبہ وغیرہ صورتیں لغو قرار پائیں گی۔

جہاں تک اداء قاصر کا سوال ہے تو وہ واجب شدہ حکم کو اس طور پر ادا کرنا ہے کہ اس کی صفات میں نقصان واقع ہو۔ مثلاً نماز کا ادا کرنا جب کہ اس کے ارکان میں تعدیل نہ پائی جائے۔ (یعنی رکوع، تسبیح اور سجدے وغیرہ کو اطمینان سے ادا نہ کیا جائے) یا خانہ کعبہ کا بلا وضوء طواف کرنا یا ایسا فروخت شدہ سامان واپس کرنا جس کے ساتھ کوئی قرض لاحق ہو یا اس کے ساتھ کوئی جُرم وابستہ ہو اور غصب شدہ غلام (ایسی حالت میں) واپس کرنا جس کا خون قتل کی بناء پر مباح ہو چکا ہو۔

یا کسی قرض یا جرم سے وابستہ ہو چکا ہو اور اس کا سبب غاصب کی طرف سے پیدا ہوا ہو۔

اس طرح اچھے سکّوں کے بجائے کھوٹے سکّے دینا جب کہ قرض خواہ کو اس کا علم نہ ہو۔

اور اس نوع کا حُکم یہ ہے کہ اگر اس نقصان کی تلافی بالمثل ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی اور اگر بالمثل ممکن ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ سوائے گناہ کی صورت کے (کیونکہ ارتکاب کرنے والا گناہگار ہوگا۔ اگرچہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے)۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل کو ترک کر دیا تو بندے کے لیے اس کا تدارک بالمثل ممکن نہیں۔ کیونکہ عقلی اور شرعی طور پر اس

کا مثل ممکن نہیں ہوتا لہذا یہ ساقط ہو جائے گا۔

اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی اور تشریق کے علاوہ دوسرے ایام میں اس نماز کو قضاء کیا۔ تو وہ تکبیرات تشریق نہیں کہے گا۔ کیونکہ شرعی طور پر ان ایام کے علاوہ تکبیرات کا بلند آواز سے کہنے کا اسے حق حاصل نہیں۔ (کیونکہ ایام تشریق میں تکبیر کو اونچی آواز سے کہنا حضرت ابراھیم علیہ السلام کی سنت ہے اور جب یہ ایام گزر گئے تو یہ عمل مسنون نہ رہا)۔

ہماری رائے میں سورۃ فاتحہ کی تلاوۃ کا چھوڑ دینا یا وتروں میں دعاء قنوت کا رہ جانا یا تشہد کا رہ جانا یا عیدین کی تکبیرات زائدہ کا چھوٹ جانا ان سب کی تلافی سجدۂ سہو سے ہو سکتی ہے۔

اگر کسی شخص نے طواف فرض کے طور پر خانہ کعبہ کا بلا وضوء طواف کیا تو اس کی تلافی دم سے ہو سکتی ہے (دم سے مراد ایک جانور کا کفارہ کے طور پر قربان کرنا ہے) اور یہ شرعی طور پر اس کی مثل ہے۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کسی مقروض نے اچھے سکوں کے بجائے کھوٹے سکے قرض کی ادائیگی میں دے دیے اور لینے والے کے ہاں وہ سکے ضائع ہوگئے، تو مدیون پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام اعظمؒ کی

رائے ہے (صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے) .

اس کی توجیہ یہ ہے کہ کھرے ہونے کی صفت کا مثل نہیں ہوتا . حتی کہ اس کی بالمثل تلافی ممکن نہیں .

اگر کسی غاصب یا فروخت کنندہ نے ایک ایسا غلام سپرد کیا جس کا خون کسی جُرم کی بناء پر مباح ہو چکا تھا اور یہ جرم غاصب یا فروخت کنندہ کے ہاں ہی واقع ہوا تھا . پس اگر وہ غلام واپسی سے پہلے مالک یا خریدار کے ہاں ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت خریدار پر لازم ہوگی اور غاصب اس اعتبار سے بری الذمہ ہوگا کہ وہ اصل ادا کر چکا ہے .

اور اگر یہ مجرم اپنے جرم کی بناء پر ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت اول سبب کی طرف منسوب ہوگی اور گویا یہ ادائیگی واقع ہوئی ہی نہیں . یہ رائے امام اعظمؒ کی ہے .

اور اگر ایک مغصوبہ باندی جو غاصب کے ہاں حاملہ ہوئی مالک کو لوٹائی جائے اور بچے کے تولّد کے موقع پر مالک کے ہاں مر جائے تو امام مالکؒ کی رائے میں غاصب ضمان سے بری الذمہ نہ ہوگا .

اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ ادا کامل ہو یا ناقص اس کو اسی صورت میں قضا کیا جائے گا جب کہ ادا کی کوئی صورت نہ ہو .

اور اسی اصول کی بناء پر ودیعۃ، وکالۃ اور غصب میں مال کا تعین ہوتا ہے اور اگر صاحب امانت (ودیعۃ) یا وکیل یا غاصب یہ ارادہ کرے کہ وہ اصل رکھ لے اور اس سے ملتا جلتا مالک کو لوٹا دے تو ان سے کسی ایک کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے کوئی شے فروخت کی اور سپرد کر دی، اس کے بعد اس میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو خریدار کو یہ خیار حاصل ہوگا کہ وہ رکھے یا فروخت کنندہ کو واپس کردے۔ اس میں بھی اسی بات کا اعتبار ہے کہ اصل چیز ادائیگی ہے۔ (اس میں احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر واجب ہے کہ وہ اصل مغصوبہ شے لوٹائے اگرچہ اس کی اپنی بناء پر یا کسی اور وجہ سے غاصب کے ہاتھوں اس میں نمایاں تبدیلی ہی کیوں نہ آگئی ہو، اور اس نقصان کی وجہ سے اس پر تاوان بھی واجب ہوگا۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کسی شخص نے گندم غصب کی پھر اسے پیس ڈالا، یا اس نے کوئی عارتی لکڑی غصب کی اور اس سے ایک مکان تعمیر کرلیا، یا بکری کو چھین کر ذبح کر دیا اور بھون لیا، یا انگور غصب کر کے ان کا رس نکال لیا، یا مغصوبہ گندم کو کاشت کر دیا جس سے کھیتی اُگی۔ تو یہ

تبدیل شدہ مال مغصوب مالک ہی کی ملکیۃ شمار ہوگا۔
یہ امام شافعیؒ کی رائے میں مذکورہ تمام اشیاء کی ذمہ داری غاصب پر ہوگی اور اس پر ان کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا۔

اگر کسی شخص نے چاندی غصب کی پھر اس سے دراہم بنا لیے، یا سونے کی ڈلی لی اور اس سے دینار بنا ڈالے، یا بکری لی اور اسے ذبح کر دیا تو ظاہر روایت کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔ (ان کے علاوہ صورتوں میں مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے اور اس طرح مالک کی ملکیۃ باقی رہے گی)۔ اگر کسی شخص نے روئی غصب کی پھر اسے کات کر سوت بنا لیا یا سوت غصب کیا اور اس سے کپڑا بن لیا، تو ظاہر روایت کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا (بلکہ اس کی ملکیۃ باقی رہے گی)۔

اس سے بعض ضمنی مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔
امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اگر مالک نے غاصب سے ضمان لے لیا اور بعد میں چھینے ہوئے غلام کا پتا چل گیا تو یہ غلام اپنے اصلی مالک کی ملکیۃ متصور ہوگا اور مالک پر یہ واجب ہوگا کہ غلام کی اس قیمت کو لوٹا دے جو اس نے وصول کی ہے۔

قضاء: قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء کامل اور قضاء قاصر۔

**قضاء کامل:** وہ ہے کہ واجب کا صوری اور معنوی لحاظ سے مثل سپرد کیا جائے۔ جیسا کہ کسی شخص نے گندم کا ایک قفیز (پیمانہ) غصب کیا، پھر اسے ضائع کر ڈالا تو اس پر گندم کا ایک قفیز ضمان کے طور پر واجب ہوگا اور یہ ادا شدہ شے پہلے کے لیے صوری اور معنوی دونوں طرح سے مثل ہے (گندم کی ادائیگی کے وقت گندم کی قسم کا بھی خیال رکھا جائے۔ مثلاً گندم کی قسم سی ۵۹۱ کے ضمان کے طور پر سی ۵۹۱ ہی دی جائے) اور یہی حکم تمام مثلیات (یعنی جن کی مثل دیا جا سکے) کا ہے۔

**قضاء قاصر:** جہاں تک قضاء قاصر کا تعلق ہے وہ واجب کی صوری طور پر مثل نہیں ہوتی، بلکہ معنوی طور پر اس کی مثل ہوتی ہے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کی اور وہ مر گئی۔ تو اس کی قیمت ضمان کے طور پر واجب ہوگی۔ اور قیمت بکری کی (صوری مثل نہیں بلکہ) معنوی مثل ہے۔

قضاء میں اصل کامل ہی ہے (یعنی اگر قضاء کامل ممکن نہ ہو تب ہی قضاء قاصر کی طرف رجوع کیا جائے گا) اسی اصول کی بناء پر امام اعظمؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر کسی شخص نے کوئی ایسی مثلی شے غصب کی پھر اس کے ہاں ضائع ہوگئی اور اتفاق سے لوگوں کے ہاں بھی اس کا وجود ختم ہوگیا تو اس پر اس قیمت

کا ضمان لازم آئے گا جو جھگڑے کے دن تھی ۔ کیونکہ مثل کامل کی سپردگی سے عاجز ہونا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مقدمے کا دن ہو ۔ کیونکہ مقدمے سے پہلے اس بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ ہر لحاظ سے اس کی مثل نہیں دیا جا سکے گا ۔

جہاں تک ایسی چیز کا تعلق ہے جس کا مثل نہ صوری طور پر ممکن ہو اور نہ معنوی طور پر اس کی قضاء بالمثل واجب نہیں ہوگی ۔ اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اشیاء کے منافع ضائع ہونے کی صورت میں ضمان کے طور پر واجب نہیں ہوں گے ۔ کیونکہ ضمان کا بالمثل واجب کرنا محال ہے اس لیے کہ ان کا مثل ہی موجود نہیں اور ضمان صرف اسی کا واجب ہوتا ہے جس کا کوئی مثل ہو اسی طرح اس کا بعینہ واجب کرنا بھی محال ہے ۔ کیونکہ کوئی اصل شے نفع کی مثل نہیں ہوتی نہ صوری طور پر اور نہ معنوی طور پر ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی غلام کو چھین لیا پھر اس سے ایک ماہ خدمت لی ، یا کسی مکان کو غصب کیا پھر اس میں ایک ماہ رہائش پذیر رہا بعد ازاں اس نے مغصوب شے مالک کو لوٹا دی تو اس پر منفعت کا ضمان واجب نہ ہوگا ۔ البتہ ایسا کرنے والا گناہ گار ہوگا اور اس کی سزا اسے آخرۃ میں ملے گی ۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ۔ (مذکورہ صورت میں

امام شافعیؒ کے نزدیک خدمت لینے یا کرانے کا ضمان بھی واجب ہوگا)۔

انہی معنوں میں ہماری رائے میں مطلق طور پر ایسے ازدواجی تعلق کی منفعة کا ضمان بھی ادا نہیں کیا جائے گا۔ جو جھوٹی گواہی سے ثابت ہوا ہو۔ (مثلاً دو آدمی جھوٹی گواہی دیں کہ فلاں شخص نے دخول کے بعد طلاق دی ہے اور قاضی مرد کو حق مہر کے ادا کرنے کا حکم دے اور انہیں الگ کردے۔ فیصلے کے بعد دونوں گواہ شہادة سے رجوع کرلیں تو ہمارے نزدیک ان پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن گناہگار ہوں گے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں پر ضمان واجب ہوگا)، یا کسی غیر کی منکوحہ کو قتل کر دے (اس صورة میں بھی منفعة کا ضمان لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ صرف قصاص ہی لیا جائے گا) اور نہ ہی کسی شخص کی بیوی سے ناجائز تعلق کی بناء پر اس پر کوئی تاوان لازم ہوگا (کیونکہ اس پر زنا کی حد تو جاری کی جائے گی۔ لیکن اس کے علاوہ منفعة کا تاوان لازم نہیں ہوگا) حتی کہ کسی شخص نے کسی دوسرے کی بیوی سے ناجائز تعلق قائم کیے تو زوج کے حق میں اس شخص پر کچھ ضمان واجب نہیں ہوگا۔ سوائے اس صورت کے جب کہ شریعة میں اس کی مثل دینے کا حکم موجود ہو۔ باوجود اس کے یہ نہ تو صوری

طور پر اس کی مثل ہے اور نہ معنوی طور پر ، لہذا شرعی طور پر اس کی قضاء بالمثل واجب ہوگی ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شیخ فانی کے حق میں (جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو) فدیہ روزے کی مثل ہے ۔ اسی طرح دیت قتل خطا میں جان کی مثل ہے ۔ باوجودیکہ قیمت یعنی نقد اور جان میں باہمی کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی (لیکن شریعۃ نے اسے مثل قرار دیا ہے) ۔

## ١٦- نہی کی بحث

نہی کی دو قسمیں ہیں۔ نہی کی ایک قسم وہ ہے جو افعال حسیہ میں وارد ہوئی ہے۔ مثلاً زنا، شراب پینا، کذب بیانی اور ظلم وغیرہ اور دوسری قسم وہ ہے جو تصرفات شرعیہ میں وارد ہوئی ہے۔ جیسا کہ یوم نحر میں روزے رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ یا اوقات مکروہہ میں نماز کی ادائیگی سے روکا گیا ہے یا ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کرنے میں نہی وارد ہوئی ہے۔

نہی کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے وہ بعینہ وہی ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہے۔ لہذا وہ عمل فی نفسہ قبیح ہوگا اور قطعاً جائز نہ ہوگا۔

نہی کی دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (یعنی جس کے بارے میں نہی وارد ہوئی ہے) اس سے مختلف ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے۔ لہذا وہ فی نفسہ تو حسن ہوگا لیکن ایک دوسرے سبب کی بناء پر قبیح متصور ہوگا (فقہی اصطلاح میں اسے حسن

بنفسه قبیح لغیرہ کہتے ہیں) ۔ اور اس فعل کا کرنے والا اس وجہ سے حرام کا مرتکب قرار پائے گا جو اس میں فی نفسہ موجود نہیں بلکہ اس کا ایک سبب ہے ۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کا موقف یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ میں نہی کا پایا جانا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ وہ امور اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں (لیکن اپنے وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں کیونکہ ان کے متعلق نہی وارد ہوچکی ہے) ، اور اس سے مراد یہ ہے کہ نہی وارد ہونے کے بعد منہی عنہ میں تصرف اسی طرح مشروع رہتا ہے جیسا کہ پہلے تھا ، کیونکہ اگر اس کی مشروعیۃ باقی نہیں تو بندہ مشروع کے حاصل کرنے سے عاجز متصور ہوگا ، اور اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نہی ایک ایسے امر میں وارد ہوئی ہے جس کے کرنے سے انسان عاجز تھا اور یہ (صاحب حکمۃ شارع سے ایسے حکم کا صادر ہونا) محال ہے ۔

اسی اصول کی بناء پر افعال حسیہ میں فرق واضح ہوگیا کیونکہ اگر وہ اپنی ذات میں قبیح ہوں تو ایسے افعال میں جن کے کرنے سے انسان عاجز ہو نہی کا وارد ہونا بے معنی نہیں ہوتا ، کیونکہ اس وضع سے بندہ فعل حسی کو انجام دینے سے عاجز نہیں ہوتا ۔ اسی اصول پر بہت سے ضمنی مسائل مستنبط کیے گئے ہیں ۔

۱۔ بیع فاسد کا حکم

(اگر کسی نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ فروخت کرنے والے کی ایک ماہ تک خدمت کرے گا. حالانکہ نبی اکرم ﷺ نے ایسی مشروط بیع سے منع فرمایا ہے).

۲۔ اجارۂ فاسد

(مثلاً کرائے پر دینے والا یہ شرط لگائے کہ وہ اس میں ایک مدت معینہ تک خود رہے گا).

۳۔ یوم نحر کو روزے کی نذر ماننا

(اس دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے).

اور اسی طرح کی تصرفات شرعیہ کی تمام صورتیں جن میں نہی وارد ہوئی ہے ہماری رائے یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی سامان کو قبضے میں لینے سے ملکیۃ ثابت ہوگی۔ اس لحاظ سے کہ وہ بیع ہے (کیونکہ بائع اور مشتری کا باہمی ایجاب و قبول پایا گیا) اور اس میں بیع فاسد ہونے کا جو نقص پایا جاتا ہے وہ خرید و فروخت کے فی نفسہ حرام ہونے کی بناء پر نہیں بلکہ شرط فاسد کی بناء پر ہے۔

لیکن مذکورہ صورت مشرکہ عورتوں، باپ کی بیوی، دوسرے کی عدت گذارنے والی عورت یا دوسرے

کی بیوی سے نکاح کرنے سے بالکل مختلف ہے۔ اسی طرح محرمات میں سے کسی ایک سے نکاح کرنا یا بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کی صورت ہے، کیونکہ مطلق نکاح کرنے کی اجازت موجود ہے، اور نہی ایک خاص تصرف کے حرمت کی بناء پر واقع ہوئی ہے۔ لہذا دونوں کا جمع کرنا محال ہے۔ لہذا نہی کو اس کی حلت کی نفی پر محمول کیا جائے گا (یعنی ذاتی طور پر ان اشیاء میں حلت و جواز موجود تھا، لیکن کسی سبب کی بناء پر اس میں نہی وارد ہوئی اور اس سے اس حلۃ کی نفی ہو گئی)۔

پس جہاں تک بیع سے ملکیۃ کے ثابت ہونے کا تعلق ہے اور نہی سے اس میں تصرف کے ناجائز اور حرام ہونے کا تعلق ہے، تو ان دونوں صورتوں کا جمع کرنا ممکن ہے، یعنی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس میں تصرف حرام ہوگا۔ اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے انگوروں کے رس سے جو مسلمان کی ملکیت تھے شراب بنائی تو مسلمان مالک کی ملکیت اس میں باقی رہے گی۔ لیکن اس میں تصرف حرام ہوگا۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر کسی شخص نے نحر کے دن یا ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی۔

کیونکہ اس نے روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے اور روزہ فی نفسہ مشروع ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اوقات مکروھہ میں نماز ادا کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس نے ایک ایسی عبادت کی نذر مانی ہے جو اپنی ذات میں مشروع ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ نہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں تصرف کرنا اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔ چنانچہ ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے اوقات مکروھہ میں نفل شروع کر دیے تو اس پر ان کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، اور حرام کا ارتکاب کرنا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ اسے پورا بھی کیا جائے (لہذا اگر اوقات مکروھہ میں نذر کے مطابق نفل شروع کردے تو جائز نہیں ہوگا بلکہ اس پر غیر مکروہ اوقات میں ادا کرنا لازم ہوگا)، کیونکہ اگر وہ شخص صبر کرے حتی کہ نماز کے جائز اوقات آ جائیں مثلاً سورج نکل آئے یا مکمل غروب ہو جائے یا ڈھل جائے تو اس کے لیے اپنی اس نذر کو بغیر کسی کراھۃ کے پورا کرنا ممکن ہے۔

اور اسی سے عید کے دن روزے کا فرق بھی واضح ہوگیا، کیونکہ اگر وہ اس دن شروع کر دے تو اس پر اس کا مکمل کرنا لازم نہیں آتا۔ یہ رائے امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی ہے کیونکہ اس فعل کا مکمل کرنا

حرام کے ارتکاب سے خالی نہیں ہے۔ اس قسم کی مثال حائضہ عورت کو ازدواجی تعلق میں لانا ہے، کیونکہ اس سے ازدواجی تعلق اس لحاظ سے منع کیا گیا ہے کہ اس میں ضرر اور کراھة کا ایک پہلو موجود ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ (سورۃ البقرۃ آیۃ نمبر ۲۲۲) (عورت سے ازدواجی تعلق فی نفسہ ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ ان ایام کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے)۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں حائضہ سے اس ازدواجی تعلق پر احکام مرتب ہوں گے۔ مثلاً ازدواجی تعلق قائم کرنے والے کا محصن (شادی شدہ) ہونا ثابت ہوگا۔ عورت (اسی مباشرت کی بناء پر اس شوہر سے فارغ ہو کر) پہلے خاوند کے نکاح میں جا سکتی ہے۔ اسی طرح اس سے مہر، عدۃ اور نفقہ کے احکام ثابت ہوں گے اور اگر عورت نے (مہر وصول نہ ہونے کی بناء پر) مرد کو اپنے اوپر قادر نہ ہونے دیا تو دونوں ائمہ کے نزدیک یہ عورت سرکشی کرنے والی متصور ہوگی اور نفقہ کی مستحق قرار نہ پائے گی۔

اور فعل کی حرمت احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہوگی۔ مثلاً حائضہ عورت کو طلاق دینا (اس

سے طلاق واقع ہو جائے گی ، دینے والا گناہگار ہوگا)۔
اسی طرح غصب کیے ہوئے پانی سے وضوء کیا تو وضوء ہو جائے گا (لیکن گناہگار ہوگا). یا مغصوبہ کمان کے ساتھ شکار کیا ، یا غصب کردہ چھری سے ذبح کیا ، یا مغصوبہ زمین میں نماز ادا کی. یا جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرتا رہا تو ان تمام تصرفات پر ، جن میں نہی وارد ہوتی ہے ، اس نہی کے باوجود احکام مرتب ہوں گے۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اللہ تعالی کے اس ارشاد وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا کے مطابق فاسق اہل شہادۃ میں سے ہے. لہذا فاسق گواہوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جائے گا . کیونکہ گواہی کے قبول سے منع کرنا ان میں گواہی کی صلاحیۃ پائے جانے کے بغیر محال ہے . اور ان کی گواہی اس لیے قبول نہیں کی جاتی کہ ادا میں فساد واقع ہو رہا ہے ، اس لیے نہیں کہ ان میں دراصل گواہی دینے کی صلاحیۃ ہی موجود نہیں .

اسی اصول کی بناء پر فاسق لوگوں اور محدودین فی القذف پر لعان واجب نہیں ہوگا . کیونکہ لعان دراصل شہادۃ کی ادائیگی ہی کی ایک صورت ہے اور وہ فاسق ہونے کی بناء پر یہ گواہی نہیں دے سکتے۔

# ۱۷- نصوص سے مفہوم اخذ کرنے کا طریق

یہ بات اچھی طرح سے جان لیجیے کہ نصوص قرآنیہ کے مفہوم سے معرفۃ و آگاہی کے کچھ طریق ہیں ۔ ایک طریق یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کے لیے حقیقۃ ہو اور دوسرے کے لیے مجاز ہو (مجاز حقیقۃ کا نائب ہوتا ہے) تو حقیقۃ پر عمل کرنا اولی ہوگا ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہمارے علماء کی رائے میں وہ لڑکی جو زنا کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے اپنے زانی باپ کے نکاح میں نہیں آ سکتی ۔

امام شافعیؒ کی رائے میں اس کے ساتھ نکاح جائز ہے ۔ (امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مصاہرۃ ایک نعمت ہے اور مصاہرۃ حرام کام سے حاصل نہیں ہو سکتی ۔ لہذا در حقیقۃ وہ اس کی بیٹی ہی نہیں) ۔ لیکن صحیح موقف وہی ہے جو ہم نے پیش کیا ہے کیونکہ وہ در حقیقت اس کی بیٹی ہے (کیونکہ اسی کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے) لہذا اللہ تعالی کے اس حکم کا اس پر اطلاق ہوگا ۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ (سورۃ النساء

آیۃ نمبر ۲۲) .

اس اصل پر بہت سے احکام دونوں مذاہب میں (یعنی احناف و شوافع میں) الگ الگ مستنبط کیے گئے ہیں .

امام شافعیؒ کے نزدیک اس لڑکی سے ازدواجی تعلق جائز ہوگا . مرد پر مہر واجب ہوگا . اس کے ذمہ نفقہ لازم آئے گا . دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے . شوہر کو بیوی کے گھر سے باہر جانے سے منع کرنے کا اختیار ہوگا . (احناف کے نزدیک چونکہ نکاح ہی نہیں ہوا لہذا ان احکام کے مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) .

اس کا دوسرا طریق یہ ہے کہ لفظ میں جن دو معانی کا احتمال پایا جاتا ہے ، ان میں سے اگر ایک نص میں تخصیص کا موجب ہے اور دوسرا نہیں ، تو اس معنی پر محمول کرنا جس سے تخصیص واجب نہیں ہوتی اولی ہوگا .

اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: أَوْ لَامَسْتُمُ (النساء آیۃ نمبر ۴۳) . اب اس میں اگر ملامست کو ازدواجی تعلق پر محمول کیا جائے تو یہ حکم ازدواجی تعلق کی تمام صورتوں میں قابل عمل ہے . لیکن اگر اسے مطلق چھونے پر محمول کیا جائے ، جس طرح امام شافعیؒ نے کیا ہے تو اس کی بہت سی صورتوں

میں نص میں تخصیص واقع ہو جاتی ہے۔ اپنی محرم عورتوں (ماں، بہن، بیٹی وغیرہ) کو مطلق ہاتھ لگانے یا چھوٹی بچی کو چھونے سے امام شافعی کے اقوال میں سے صحیح قول کے مطابق وضوء نہیں ٹوٹتا اور اسی اصول میں اختلاف کی بناء پر احناف و شوافع میں مسائل کا استنباط کیا گیا ہے۔ یعنی نماز کا مباح ہونا، قرآن کریم کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت کرنا، پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم کرنا یا نماز کے دوران چھونا یاد آنا (ہمارے نزدیک یہ سب امور مباح ہیں اور امام شافعی کے نزدیک وضوء ٹوٹنے کی بناء پر یہ امور مباح نہیں).

تیسرا طریق یہ ہے کہ اگر کسی قرآنی لفظ کو دو مختلف قراءتوں سے پڑھا جائے، یا حدیث کی کسی نص کو دو مختلف روایتوں سے بیان کیا جائے تو اس پر اس طریق سے عمل کرنا اولی ہوگا، جس سے دونوں معانی پر عمل ہو جائے۔

اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (سورۃ المائدہ آیۃ نمبر ۷). لام کے نصب کے ساتھ یعنی اسے دھوئے جانے والے اعضاء (چہرہ اور ہاتھ) پر عطف کیا ہے. لیکن اگر اس کو لام کی زیر کے ساتھ پڑھیں، تو یہ سر کے مسح پر عطف ہوگا۔ پس زیر کی قراءۃ کو خف کی حالت پر محمول کیا

جائے گا اور زبر کی قراءة کو عدم تخفف کی حالت پر (یعنی اگر پاؤں میں موزے ہوں تو مسح درست ہے. اور اگر پاؤں میں موزے نہ ہوں تو دھونا ضروری ہوگا اور اسی معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ موزوں پر مسح کا جواز کتاب سے ثابت ہے

اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد حَتّٰی یَطْهُرْنَ کی ایک قراءة تشدید سے بھی ہے اور دوسری تخفیف سے. لہذا قراءة تخفیف پر عمل کیا جائے گا، جب کہ اس کے ایام کی تعداد دس دن ہو. اگر ایام کی تعداد دس دن سے کم ہو تو تشدید والی قراءة پر عمل کریں گے.

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر دس دن سے کم مدت میں حیض کا خون منقطع ہو جائے تو حائضہ سے ازدواجی تعلق اس وقت تک جائز نہ ہوگا، جب تک کہ وہ غسل سے فارغ نہ ہو جائے. کیونکہ کامل طہارة غسل کرنے ہی سے ثابت ہوتی ہے، اور اگر کسی عورت کا خون حیض دس دن مکمل ہونے پر منقطع ہو جائے تو غسل سے قبل اس سے مباشرة جائز ہوگی. کیونکہ مطلق طہارة خون کے منقطع ہونے کی بناء پر ثابت ہوگی. اسی بناء پر ہماری رائے میں دس دن مکمل ہونے پر اگر حیض کا خون نماز کے آخری وقت میں منقطع ہوا تو عورت پر اس وقت کی

فرض نماز لازم ہوگی ، اگرچہ اتنا وقت باقی نہ ہو کہ وہ اس میں غسل کر سکے (تب بھی نماز فرض ہو جائے گی). لیکن اگر دس دن سے کم میں آخری وقت میں خون منقطع ہوا اور اتنا وقت باقی تھا جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہہ سکے ، تو اس پر نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں .

اب ہم کچھ کمزور قسم کے طریقوں کا تذکرہ کرتے ہیں تاکہ اس سے اس قسم میں خلل واقع ہونے والے مقامات سے آگاہی حاصل ہو جائے (جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں اور دیگر حضرات کی رائے میں صحیح ہیں) .

اس میں ایک طریق اس حدیث سے تمسک کرنا ہے ، جو نبی اکرم ﷺ سے بیان کی جاتی ہے . آپ نے قیء کی اور وضوء نہیں فرمایا اور اس سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ قے سے وضوء نہیں جاتا . یہ روایت ضعیف ہے . کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قیء سے فوری طور پر وضو واجب نہیں ہوتا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں . اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ ناقض وضوء بھی ہے یا نہیں (احناف کی رائے میں ناقض وضوء ہے).

اسی طرح اللہ تعالی کے اس ارشاد : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (سورة المائدة آية نمبر ٣) سے ایک خاص مفہوم

اخذ کرنا کہ اس سے مکھی کے مرنے سے پانی کا فاسد ہونا ثابت ہوتا ہے (یہ رائے امام شافعیؒ کی ہے۔ احناف کی رائے میں یہ مفہوم مراد لینا) ضعیف ہے۔ کیونکہ نص سے تو مُردے کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو پانی کے فاسد ہونے میں ہے (اور اس بارے میں شوافع کے پاس کوئی دلیل نہیں)۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا (جو آپ نے اسماء بنت ابی بکر سے فرمایا:) **حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ** ـــ خاص مفہوم مراد لینا اور اس سے ثابت کرنا کہ سرکے سے نجاست زائل نہیں ہوتی۔ مفہوم اخذ کرنے کا یہ طریق بھی بہت ضعیف ہے۔ کیونکہ خبر کا مقتضی یہ ہے کہ خون کو پانی سے دھونا واجب ہے۔ لہذا اس حکم پر اسی وقت عمل واجب ہوگا جب کہ خون کسی جگہ پر لگا ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس محل کے پاک ہونے میں ہے جب کہ خون سرکے سے زائل ہوگیا ہو۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول ـ **فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ** سے یہ ثابت کرنا کہ زکاۃ میں قیمت کا دینا جائز نہیں، ضعیف طریق ہے کیونکہ حکم کا مقتضی تو اس قدر ہے کہ چالیس بکریوں پر ایک

بکری واجب ہوتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ واجب شدہ زکاۃ کی ادائیگی قیمت سے ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰہِ (سورۃ البقرۃ آیۃ نمبر ۱۹۶) سے یہ ثابت کرنا کہ عمرہ ابتداءً واجب ہے، ضعیف ہے۔ کیونکہ نص کا تقاضا صرف اسی قدر ہے کہ حج اور عمرے کو مکمل کرنا واجب ہے۔ اور اس کی تکمیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ انھیں شروع کیا جائے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں (کیونکہ ہمارے نزدیک بھی شروع کرنے کے بعد تکمیل ضروری ہے)۔ اختلاف تو اس امر میں ہے کہ عمرے کا وجوب ابتداءً ثابت کیا جائے (جیسا کہ امام شافعیؒ کا موقف ہے)۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "لَا تَبِیعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ" سے یہ ثابت کرنا کہ بیع فاسد سے ملکیۃ ثابت نہیں ہوتی، ضعیف ہے۔ کیونکہ نص کا مقتضی تو صرف اس قدر ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ آیا اس سے ملکیۃ ثابت ہوگی یا نہیں۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس

ارشاد : اَلَا لَا تَصُومُوا فِی ھٰذِہِ الْاَیَّامِ فَاِنَّھَا اَیَّامُ اَکْلٍ وَّشُرْبٍ وَبِعَالٍ — سے یہ ثابت کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نص کا مقتضی صرف اسی قدر ہے کہ ان دنوں (عیدالفطر کے ایک اور عیدالاضحی کے تین دن) میں روزہ نہیں رکھنا چاہیے۔ اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو ان احکام میں ہے جو اس کے حرام ہونے کے باوجود مرتب ہوتے ہیں۔ اور کسی کام کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں کیونکہ باپ اگر بیٹے کی باندی سے اولاد حاصل کرنا چاہے تو یہ حرام ہے۔ لیکن باپ کی مباشرۃ سے ملکیۃ ثابت ہو جائے گی۔ (اور اس پر باندی کی قیمت کا ادا کرنا لازم آئے گا)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے غصب کی ہوئی چھری سے بکری ذبح کی تو یہ حرام ہے لیکن بکری کا ذبیحہ حلال ہوگا۔

اسی طرح غصب کیے ہوئے پانی سے کپڑے کی نجاست کو دھونا روا نہیں لیکن اس سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

اسی طرح حالت حیض میں بیوی سے مباشرۃ کرنا فعل ممنوع ہے۔ لیکن اس سے مباشرۃ کرنے والے کا محصن ہونا اور اس عورت کا پہلے شوہر کے نکاح میں جانا جائز ہوگا۔

# ۱۸۔ حروف معانی کی بحث

## اَلْوَاوُ

۱۔ واو مطلق جمع کے لیے استعمال ہوتی ہے:

مثلاً جَاءَ زَیْدٌ وَعَمْرٌو میں زید اور عمرو (یعنی معطوف اور معطوف علیہ آنے کے حکم میں مشترک ہیں اس سے ترتیب مراد نہیں ہوتی. کہ زید پہلے آیا اور عمرو بعد میں آیا).

امام شافعیؒ کی رائے میں واو ترتیب کے لیے ہوتی ہے. اس اصول کی بناء پر امام شافعیؒ (اعضاء) وضوء میں ترتیب کے واجب ہونے کے قائل ہیں:

علماء احناف کا ارشاد ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا اِنْ کَلَّمْتَ زَیْدًا وَعَمْرًوا فَأَنْتِ طَالِقٌ. عورت نے پہلے عمرو سے گفتگو کی پھر زید سے تو بھی عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ واو میں ترتیب اور اتصال کا لحاظ نہیں رکھا جاتا. (اگر ترتیب اور اتصال شرط ہوتا تو مذکورہ صورت میں طلاق واقع نہ ہوتی).

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے کہ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ۔ چنانچہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی اور پھر پہلے میں تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی ۔ (اس سے ثابت ہوا کہ واو مطلق جمع کے لیے مستعمل ہوتی ہے ۔ ورنہ مذکورہ صورت میں عدم ترتیب کے مدنظر طلاق واقع نہ ہوتی) ۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ۔ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تو اسی وقت طلاق واقع ہوجائے گی ۔ اگر واو ترتیب کی مقتضی ہوتی تو طلاق کا انحصار دخول دار پر ہوتا اور فوری طور پر طلاق واقع نہ ہوتی ، بلکہ (دخول دار کے ساتھ) مشروط ہوتی (اس سے ثابت ہوا کہ واو ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی ورنہ طلاق دخول دار کے بعد واقع ہوتی) ۔

۲- کبھی واو حال کے لیے استعمال ہوتی ہے یعنی حال اور ذوالحال کو (یک جا) جمع کر دیتی ہے اور اس صورت میں اس میں معنی شرط ملحوظ ہوتے ہیں ۔ امام محمدؒ نے ماذون (یعنی وہ غلام کہ جسے مالک کی طرف سے تجارت وغیرہ کی اجازت ہو) کے ضمن میں اس کی مثال اس طرح بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے (ماذون) غلام سے کہے: اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ ایک

ہزار کی ادائیگی آزادی کی شرط ہوگی (اگر غلام ایک ہزار ادا نہ کرسکا تو آزاد نہ ہوگا) ۔

امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں بیان فرمایا کہ جب امام کفار سے کہے: "اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ" تو جب تک کفار دروازہ نہیں کھولیں گے انھیں پناہ حاصل نہ ہوگی ۔ اس طرح اگر (مسلمان مجاہد) حربی سے کہے: اَنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ تو جب تک کافر نیچے نہیں اترے گا پناہ حاصل نہ کر سکے گا ۔

حال کے لیے واو کا استعمال بطور مجاز ہوتا ہے ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ لفظ مجازی معنوں کا احتمال رکھتا ہو اور (معنی حقیقی متعذر ہوں اور) معنی مجازی کا کوئی قرینہ بھی موجود ہو ۔ جیسا کہ مذکورہ مثال میں آقا کا اپنے غلام سے کہنا: اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ کیونکہ آزادی کا ثبوت تب ہوگا ۔ جب کہ ایک غلام ہزار کی ادائیگی کردے اور اس پر قرینہ بھی موجود ہو کہ آقا غلام پر—جب تک کہ غلام غلام ہے—کوئی شے واجب نہیں کر سکتا (کیونکہ غلام اور اس کا سب کچھ آقا ہی کا تو ہوتا ہے تو اس صورت میں غلام کے ذمے واجب کرنا گویا کہ اپنے نفس پر لازم کرنا ہے) ۔ اس لیے (اس قرینہ کی بناء پر) اس کو (معنی مجازی پر محمول کرکے) شرط قرار دیں گے ۔ (اور ایک

ہزار کی ادائیگی کے بعد آزادی ممکن ہوگی) لہذا مذکورہ مثال میں واو کو حال کے معنوں پر محمول کیا گیا۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا : اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ تو اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی ، (کیونکہ حال کے معنی کا کوئی قرینہ موجود نہیں اور عطفی معنی صحیح ہو سکتے ہیں) ۔

مرد اگر دعوی کرے کہ میں نے مذکورہ قول سے شرطیہ معنی مراد لیے تھے ، (یعنی واو کو بمعنی حال استعمال کیا تھا) تو اس کی نیت فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰی درست تسلیم کی جائے گی ، کیونکہ الفاظ میں اگرچہ معنی حال کا احتمال موجود تھا ، مگر ظاہری حالت اس کے خلاف تھی ۔ لیکن جب (خلاف ظاہر حالت کو) نیت سے تائید حاصل ہوگئی تو (حال والا معنی) ثابت ہوگیا ۔ (جہاں بھی خلاف ظاہر نیت ہو اسے دیانۃً تسلیم کر لیا جاتا ہے ۔ مگر قاضی کے ہاں اس کا کہنا معتبر نہیں ہوتا ، کیونکہ قاضی کو ظاہری صورت کے مطابق فیصلہ دینا پڑتا ہے) ۔

اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ یہ ایک ہزار روپے مُضَارِبَتْ (مضاربۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص رقم دے دوسرا اس سے کاروبار کرے اور نفع

دونوں کا مشترکہ ہو) کے طور پر لے لو اور کپڑے کا کاروبار کرو تو مضارب (یعنی کاروبار کرنے والے) کا کاروبار صرف کپڑے تک محدود نہ رہے گا، بلکہ مضاربت عام ہوگی۔ (یعنی مضارب جو مال چاہے خریدے اور فروخت کرے) کیونکہ کپڑے کا کاروبار کرنا ہزار روپے بطور مضاربت لینے کے حال بننے کی صلاحیۃ نہیں رکھتا۔ لہذا کام کا ابتدائی حصہ دوسرے حصے کی شرط یا قید نہ ہوگا (کیونکہ حال اور ذوالحال ہمیشہ اکھٹے ہوتے ہیں۔ مگر مذکورہ مثال میں روپیہ لینا پہلے ہے اور کپڑے کا کاروبار بعد میں ہے۔ لہذا واو حالیہ معنوں میں استعمال نہ ہوگی، کیونکہ یہاں واو کے حقیقی معنی مراد لیے جا سکتے ہیں۔

اسی اصول کی بناء پر امام اعظمؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی بیوی اپنے خاوند سے کہے: **طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ**، خاوند نے طلاق دے دی۔ تو خاوند کے لیے عورت کے ذمے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ عورت کا **وَلَكَ أَلْفٌ** کہنا ایسا حال نہیں بن سکتا کہ عورت پر ایک ہزار روپیہ واجب کردے (کیونکہ واو برائے عطف ہے برائے حال نہیں) کیونکہ بصورت حال **وَلَكَ أَلْفٌ** شرط بن جانے گا۔ اور طلاق میں معقول طریقہ یہ ہے کہ بغیر مال کے طلاق دی جائے لہذا عورت کا یہ جملہ

"وَلَكَ اَلْفٌ" لغو ہوگا) اور عورت کا قول "طَلِّقْنِي" بنفسہ مفید ہے۔ (لہذا اسی وقت طلاق واقع ہوجائے گی)۔ اس لیے بغیر کسی دلیل کے اس قول پر عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ (صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں طلاق تب واقع ہوگی، جب کہ عورت ایک ہزار روپیہ ادا کردے گی، کیونکہ واو حالیہ معنوں میں استعمال ہوئی ہے، عطف کے لیے نہیں۔ صاحبینؒ اس کی ایک اور نظیر کا ذکر کرتے ہیں کہ جب کسی مزدور کو کہا جائے:

اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ، تو آپ بھی مزدور کو درہم دلواتے ہیں۔ امام اعظمؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ) عورت کے مذکورہ قول کو اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ دلالت اجارہ ایک ایسا ثبوت ہے جو لفظ کے حقیقی معنوں کے استعمال کو مانع ہے (یعنی طلاق سے عرفاً وشرعاً معاوضہ نہیں لیا جاتا۔ اس لیے طلاق والی صورت میں معاوضہ واجب نہیں ہوگا اور اجارہ میں اصلی مقصد ہی معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ مزدوری کا وجود ہی معاوضے کا قرینہ ہے۔ اس لیے اس صورت میں واو کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوں گے۔ بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے۔ لہذا معاوضہ واجب ہوگا)۔

# ۱۹۔ فاء کی بحث

فاء تعقیب مع الوصل کے لیے استعمال ہوتی ہے (یعنی فاء سے پتا چلتا ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ متصل ہے اور اس کے بعد ہے۔ مثلاً ضَرَبْتُ زَیْداً فَعَمْرواً کا یہ مطلب ہے کہ فعل ضرب پہلے زید پر واقع ہوا اور اس کے بعد متصل طور پر عمرو پر واقع ہوا)۔ اس لیے فاء کا استعمال اجزیہ میں ہوتا ہے کیونکہ جزاء ہمیشہ شرط سے مؤخر ہوتی ہے (شرط کا وقوع پہلے ہوتا ہے اور اس کے بعد جزاء کا ثبوت ہوتا ہے)۔

علماء احناف کا ارشاد ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا: بِعْتُ مِنْکَ ھٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ۔ (یہ بات سن کر) دوسرے نے کہا: فَھُوَحُرٌّ۔ تو مذکورہ صورت کا تقاضا یہ ہوگا کہ دوسرے شخص نے سودے کو قبول کرلیا ہے۔ لہٰذا بیع کے بعد متصل طور پر آزادی کا وقوع بھی ہو جائے گا۔

اگر دوسرا شخص فَهُوَ حُرٌّ کے بجائے) وَهُوَ حُرٌّ یا هُوَ حُرٌّ کہے تو یہ بیع کی عدم قبولیۃ کی دلیل ہوگی (یعنی فاء کے علاوہ واو کا حرف استعمال کرے یا بغیر عطف کے جن سے ترتیب ضروری نہیں ہوتا تو غلام آزاد نہیں ہوگا).

اگر کوئی شخص کسی درزی سے کہے کہ کپڑا ملاحظہ کیجیے (اور بتائیے کہ) کیا میری قمیص کے لیے کافی ہوگا. درزی نے کپڑا دیکھ کر کہا: ہاں۔ تو کپڑے کے مالک نے کہا کہ اسے کاٹ دیں پھر درزی نے کاٹ ڈالا. کاٹنے پر معلوم ہوا کہ یہ کپڑا کافی نہیں ہوگا. تو اب کپڑے کے نقصان کا ذمہ دار درزی ہوگا. کیونکہ مالک نے کاٹنے کو ـــ درزی کے "کافی ہوگا" کہنے کے بعد ـــ کہا تھا. ہاں اگر مالک اِقطَعْهُ یا وَ اقْطَعْهُ کہتا تو درزی ذمہ دار نہ ہوتا۔ (کیونکہ پہلی صورت میں یہ مطلب ہے کہ اگر یہ کپڑا قمیص کے لیے کافی ہے تو کاٹ دے، مگر دوسری صورت میں بغیر عطف یا واو عاطفہ کے ساتھ کہنا درزی پر ذمہ داری عائد نہیں کرتا).

اگر کوئی شخص درزی سے یوں کہے کہ بِعْتُ مِنْكَ هٰذا الثَّوبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ درزی نے کپڑے کو کاٹ ڈالا اور منہ سے کچھ نہ کہا تو سودا مکمل ہو جائے

گا۔ (کیونکہ قبولیۃ بیع فاء کا تقاضا ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں)۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو اس صورت میں دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔اولاً پہلے گھر میں داخل ہو اور اس کے متصل ہی دوسرے گھر میں داخل ہو (تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن) اگر دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے میں اس کے بعد داخل ہوئی یا پہلے گھر میں تو پہلے داخل ہو مگر دوسرے میں متصلاً داخل نہ ہو بلکہ کچھ مدت کے بعد تو طلاق واقع نہیں ہوگی (اس مثال سے ثابت ہوگیا کہ فاء کے استعمال میں دو چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد ہو دوم یہ کہ معطوف علیہ اور معطوف کا آپس میں اتصال ہو)۔

کبھی فاء علۃ کے بیان کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا: اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ غلام اسی وقت آزاد ہوجائے گا۔ اگرچہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو (غلام کے ذمہ ایک ہزار روپے قرض ہو جائے گا جو بعد میں ادا کرتا رہے گا۔ کیونکہ فاء علۃ پر داخل ہو رہی ہے اور فاء میں تعقیب کا معنی ہوتا ہے لہذا ادائیگی میں

تاخیر ممکن ہے ، مگر آزادی اسی وقت ثابت ہو جائے گی) ۔

اگر کسی مسلمان نے حربی سے کہا: اَنْزِلْ فَاَنْتَ آمِنٌ تو اس کو امان حاصل ہو جائے گی ۔ اگرچہ وہ نہ بھی اترے ۔ جامع الصغیر میں منقول ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ۔ پس تو اسے طلاق دے دے ۔ وکیل نے اسی مجلس میں اسے طلاق دے دی تو اس سے عورت پر ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی ۔ لیکن اس کا وکیل کو یہ کہنا: طَلِّقْهَا ۔ اس پہلی طلاق کے علاوہ وکیل کےلیے اس قول سے اختیار ثابت نہ ہوگا ۔گویا کہ اس نے وکیل کو یہ کہا کہ تو اسے اس سبب سے طلاق دے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر یہ کہے : طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ - پس وکیل نے اسے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو اس سے ایک رجعی طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ کہا: وَطَلِّقْهَا جَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ، اور وکیل نے اسی مجلس میں اسے طلاق دے دی تو اس پر دو طلاقیں واقع ہوں گی ۔

اسی طرح اگر اس نے کہا: طَلِّقْهَا وَاَبِنْهَا یا اَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا اور اس نے اسی مجلس میں اسے طلاق دے دی تو

دو طلاقیں واقع ہوں گی ۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں جب منکوحہ باندی کو آزاد کیا جائے تو اسے خیار حاصل ہوگا (یعنی خیار عتق خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت بریرہ کو یہ فرمایا جب کہ اسے آزاد کیا گیا تھا : **مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِي** ۔ اس سے اس کے لیے خیار عتق ثابت ہوگیا ، اس سبب سے کہ آزادی کی بناء پر وہ اپنے نفس کی مالکہ ہوگئی اور اس سے اس امر میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام ۔

اسی اصل کی بناء پر اس سے بہت سے مسائل مستنبط کیے گئے ہیں جو عورتوں کو طلاق دینے کے مسائل پر قیاس کیے گئے ہیں ۔ کیونکہ منکوحہ باندی سے حق منفعۃ شوہر کی ملکیۃ ہوتا ہے اور اس کے آزاد ہونے سے حق منفعت کی یہ ملکیۃ زائل نہیں ہوتی ۔ لہذا اب نئی صورت حال کا تقاضا یہ ہوا کہ آزاد ہونے سے شوہر کی ملکیۃ میں اضافہ ہوگیا اور شوہر کے لیے یہ اضافہ پذیر ملکیۃ ثابت ہوگئی (اور یہ عورت کے لیے صریح ضرر ہے کہ اب شوہر کو دو کے بجائے اسے تین طلاقیں دینے کا حق حاصل ہو) اور یہ امر اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ عورت کو خیار عتق حاصل ہوگا ۔ (تاکہ وہ ضرر صریح کا ازالہ کر سکے) اور حق منفعۃ میں یہ

اضافہ جو اس کے آزاد ہونے کی بناء پر حاصل ہوا ، عورتوں کے طلاق دینے کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ۔ لہذا شوہر کو زوجہ کے آزاد ہونے پر تین طلاقیں دینے کا حق حاصل ہوگیا ۔ حالانکہ یہ عتق شوہر کی طرف سے نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا موقف ہے ۔

# ۲۰۔ ثُمّ کی بحث

لفظ ثُمَّ ''تراخی'' (ایک کام کے دوسرے کے بعد وقفے سے واقع ہونے کی نشاندھی کرنے) کے لیے آتا ہے۔

امام اعظمؒ کے نزدیک یہ تراخی لفظ اور حکم دونوں میں پائی جاتی ہے۔ لیکن صاحبینؒ کی رائے میں تراخی (لفظ میں نہیں بلکہ صرف) حکم میں ہوتی ہے۔ اس اختلاف کی صراحۃ حسب ذیل مثال سے ہوتی ہے۔ اگر کسی شخص نے غیر مدخولہ بیوی سے (جو ہنوز اس کے ازدواجی تعلق میں نہیں آئی) کہا: اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر طلاق ہے، پھر طلاق ہے۔ اب امام اعظمؒ کے نزدیک پہلی طلاق داخل ہونے پر (شرط کے پورا ہونے کی بناء پر) واقع ہوگئی اور دوسری طلاق فوری طور پر اسی وقت واقع ہوگی اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک سب طلاقوں کا تعلق گھر میں داخل ہونے سے مشروط ہوگا۔ اب داخل ہونے پر طلاق کی ترتیب کا آغاز ہوگا۔ لہذا

صرف ایک طلاق واقع ہوگی (کیونکہ پہلی طلاق ہی سے عورت بائن ہوگئی اور بائن عورت پر طلاق واقع ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔

لیکن اگر شوہر نے کہا: اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ (تجھ پر طلاق ہے۔ پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی)۔ تو امام اعظمؒ کی رائے میں پہلی اسی وقت واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبینؒ کی رائے میں گھر میں داخل ہونے پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ جیسا کہ ان کا موقف اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

لیکن اگر عورت مدخولہ ہو (یعنی شوہر کے ازدواجی تعلق میں رہ چکی ہو) تو اگر شرط مقدم ہے تو پہلی طلاق داخل ہونے پر واقع ہوگی اور بقیہ دو اسی وقت واقع ہوجائیں گی۔ لیکن اگر شرط کو مؤخر کیا تو پہلی دو طلاقیں فوری طور پر واقع ہو جائیں گی اور تیسری گھر میں داخل ہونے پر واقع ہوگی۔

صاحبینؒ کی رائے میں سب طلاقیں دونوں صورتوں میں گھر میں داخل ہونے پر ہی واقع ہوں گی۔

فصل

# ۲۱۔ بَلْ کی بحث

"بل" کا لفظ غلط بات کی تلافی یا تدارک کے لیے آتا ہے ۔ تدارک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے مذکور لفظ کو غلط قرار دیتے ہوئے دوسرا صحیح لفظ اس کی جگہ ذکر کرتے ہیں (مثلاً کسی نے کہا میرے پاس اسلم نہیں اکرم آیا تو گویا کہ آپ نے آنے والے کو اسلم کے بجائے اکرم قرار دیا)۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا: اَنْتِ طالِقٌ وَاحِدَةً لا بَلْ ثِنتَيْنِ تو ایک طلاق واقع ہوگی ۔ کیونکہ شوہر کا یہ کہنا "لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" پہلی بات سے رجوع کرکے پہلی کی جگہ دوسری بات کو قائم کرنا ہے (ظاہر ہے کہ غیر مدخولہ بیوی کی عدۃ ہی نہیں ہوتی لہذا رجوع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ چنانچہ رجوع صحیح نہ ہوگا ۔ لہذا پہلے قول کے مطابق ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور (جب ایک طلاق واقع ہونے

سے عورت بائن ہوگئی) اب عورت پر دو طلاقیں واقع ہونے کی اہلیۃ ہی باقی نہ رہی ۔ (لہذا دو کا قول لغو ہو جائے گا) لیکن اگر عورت مدخولہ ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ اس صورت اقرار کے خلاف معلوم ہوتی ہے جبکہ ایک شخص یہ کہے کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار نہیں بلکہ دو ہزار واجب الادا ہیں تو ایسا کہنے سے ہماری رائے میں تین ہزار واجب نہیں ہوں گے ۔

امام زفر مذکورہ بالا مثال سے تین ہزار واجب ہونے کے قائل ہیں (کیونکہ کہنے والے نے دونوں کو جمع کر دیا ہے)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ ''بل'' کی حقیقت یہ ہے کہ یہ پہلے لفظ کو غلط قرار دے کر دوسرے کو اس جگہ قائم کرتا ہے اور پہلے کو باطل کرنا مذکورہ مثال میں وقوع پذیر نہیں ہوا ۔ اس لیے دوسرا اقرار بھی پہلے کے ساتھ ساتھ لازم آگیا ۔ اب اس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے ہزار پر دوسرے ایک ہزار کا اضافہ کر دیا گیا ۔ بخلاف طلاق والی مثال کے کہ شوہر کا یہ کہنا: اَنْتِ طَالِقٌ وَحدَۃً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ ۔ کیونکہ ایسا کہنا ایک نیا امر ہے اور پہلی بات ایک خبر ہے۔ اور غلطی خبر میں ہو سکتی ہے امر میں نہیں ۔ لہذا لفظ کی تصحیح ممکن ہے کہ غلط بات کی تلافی اور تدارک کر دیا جائے (لہذا روپوں والی مثال میں تو اس غلطی

کا تدارک ہو سکتا ہے لیکن) طلاق میں یہ صورت ممکن نہیں ، حتی کہ اگر طلاق بصورت خبر دی جاتی مثلاً شوہر یہ کہے کہ میں نے تمہیں کل ایک طلاق دے دی تھی نہیں نہیں بلکہ دو طلاقیں دی تھیں تو دو طلاقیں ہی واقع ہوں گی ۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ۔

# ۲۱۔ لکن کی بحث

"لکن" کا لفظ استدراک بعد النفی (مخاطب کو اپنے سابق کلام میں پیدا شدہ وہم کے ازالے) کے لیے آتا ہے (مثلاً میرے پاس اسلم نہیں آیا لیکن اکرم آیا)۔ پس اس کا حکم یہ ہے کہ مابعد کو ثابت کیا جائے (جس کا ذکر بعد میں آیا ہے) اور ماقبل کی نفی کی جائے (جس کا ذکر پہلے آیا ہے)، چنانچہ یہ (حرف نفی کی صریح موجودگی کی) ذاتی دلیل سے ثابت ہے۔

اس کلمے کے ساتھ دو جملوں کا باہمی عطف (اور مربوط کرنا) اس وقت درست ہے جب کلام میں اتصال اور ارتباط پایا جائے، (کلام میں روانی اور ربط موجود ہو اور جملہ دوسرے سے الگ تھلگ نہ ہو)۔ پس جب کلام متصل ہو تو نفی اپنے مابعد کے ثابت کرنے سے متعلق ہوگی۔ ورنہ جملہ مستأنفہ ہوگا (استیناف سے مراد یہ ہے کہ کلام کا گذشتہ کلام سے کچھ ربط اور تعلق نہیں۔ بلکہ از سر نو کلام کا آغاز ہوا ہے)۔ اس کی مثال امام محمدؒ نے جامع کبیر میں بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ اقرار کیا کہ فلاں شخص کے ایک ہزار میرے ذمہ قرض ہیں۔ اس نے جواب دیا: نہیں

بلکہ غصب کے طور پر ہیں ، تو اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہوں گے ۔ کیونکہ کلام مربوط ہے ، اور ظاہر یہ ہوا کہ نفی سبب میں واقع ہو رہی ہے ، مال میں نہیں ۔ (یعنی یہ تو ثابت ہے کہ ایک ہزار اس کے موجود ہیں ۔ لیکن بطور قرض ہیں یا بطور غصب اس میں اختلاف ہے) ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اقرار کیا : لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ ۔ اس باندی کی قیمت کے طور پر فلاں کے مجھ پر ایک ہزار واجب الادا ہیں اور اس شخص نے جواباً کہا باندی تو تمہاری باندی نہیں ہے لیکن میرا ایک ہزار تمہارے ذمے واجب ہے تو اقرار کرنے والے شخص پر مال کی ادائیگی لازم ہوگی ۔

پس ظاہر ہوا کہ نفی مال کی ادائیگی واجب ہونے میں نہ تھی بلکہ اس کے سبب میں تھی (کہ روپے بطور قرض ہیں باندی کی قیمت کے طور پر نہیں) ۔

اگر کسی شخص کے پاس غلام ہے اور آقا نے کہا کہ یہ غلام فلاں کا ہے ۔ اور اس نے کہا : میرا اس غلام پر کوئی حق نہیں بلکہ مذکور غلام تو فلاں کا ہے ۔ پس اگر کلام متصل ہے تو غلام اس شخص کا ہے جس کے لیے اقرار دوسری بار کیا گیا ہے ۔ کیونکہ پہلے شخص نے اپنی ملکیت کی نفی کرکے دوسرے کی ملکیت کو ثابت کر دیا ۔

لیکن اگر کلام (متصل نہیں بلکہ) منفصل (یعنی الگ) ہے تو غلام اس شخص کا ہوگا جس کے لیے پہلے اقرار کیا گیا ہے اور اس کا یہ الگ قول اس کے اپنے اقرار کا رد ہوگا (کیونکہ وہ پہلے جملے سے مربوط نہیں)۔

اگر کسی باندی نے اپنے آقا کی اجازت لیے بغیر ایک سو درہم مہر کے عوض اپنا نکاح کر لیا۔ آقا نے یہ کہا کہ میں ایک سو درہم مہر پر نکاح کی اجازت نہیں دیتا بلکہ ایک سو پچاس درہم پر اجازت دیتا ہوں تو نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ معنوی اعتبار سے کلام متصل نہیں۔ اس لیے کہ اجازت کی نفی اور اجازت دینے کا باہمی مربوط ہونا ثابت نہیں۔ پس اس کا یہ قول: لکن اُجیزہ اس وقت واقع ہوا ہے کہ اس نے عقد کو رد کر دیا۔

اسی طرح اگر آقا نے کہا: لَا اُجِيزُهٗ وَلٰكِنْ اُجِيزُهٗ اِنْ زِدْتَنِي خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ (میں اس کی اجازت نہیں دیتا۔ البتہ اس صورت میں اجازت دیتا ہوں اگر تم مہر میں پچاس درہم کا اضافہ کر دو) تو اس قول سے نکاح فسخ قرار پائے گا۔ کیونکہ بیان میں اجازت کا احتمال موجود نہیں کیونکہ لفظ لٰکِنْ کی اساسی شرط یہی ہے کہ اس میں اتصال پایا جائے اور یہاں یہ اتصال اور ربط موجود نہیں۔

# ۲۳۔ أوْ کی بحث

لفظ أوْ دو مذکور اشیاء میں کسی ایک کو شامل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے (گویا کہ اس میں ایک قسم کا خیار (Option) پایا جاتا ہے)۔

اس بنا پر اگر کسی شخص نے کہا: هٰذَا حُرٌّ أوْ هٰذَا (یہ غلام آزاد ہے یا یہ) تو گویا کہنے والے نے یہ کہا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک آزاد ہے۔ حتی کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا تعین کر دے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے: میں نے اس غلام کی فروخت اس شخص اور اس شخص کے سپرد کی، تو ان میں سے ہر ایک وکیل شمار ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اسے بیچ ڈالا۔ اس کے بعد غلام مؤکل کی ملکیۃ میں واپس آ گیا تو اب دوسرے وکیل کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ اسے فروخت کرے۔

اگر کسی شخص نے تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ هٰذِهٖ طالقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ اس کو طلاق ہے یا اس کو اور اس کو - تو پہلی دو میں سے صرف ایک پر طلاق واقع ہوگی اور تیسری پر اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تیسری کا أو کے لفظ سے عطف پہلی دو میں سے اس پر ہے جو مطلقہ ہوگی اور پہلی دو میں سے کسی ایک کا تعین کر دے - گویا کہ شوہر نے (پہلی دو بیویوں کو مخاطب کرتے ہوئے) یہ کہا: تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اسے (یعنی تیسری کو) طلاق ہے ۔

اسی بناء پر امام زفرؒ فرماتے ہیں : اگر کسی شخص نے یہ کہا: لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا وَهٰذَا میں اس شخص سے یا اس شخص سے اور اس شخص سے بات نہیں کروں گا۔ تو گویا کہ اس نے یہ کہا کہ میں ان دونوں میں سے ایک سے اور اس (تیسرے) شخص سے بات نہیں کروں گا۔ اب اگر اس نے پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے سے بات نہ کی تو قسم میں حانث نہیں ہوگا۔ البتہ ہمارے علماء کی رائے میں اگر اس نے اکیلے پہلے شخص سے بات کی تو حانث ہو جائے گا۔ البتہ اگر آخری دو سے بات کی تو اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک وہ دونوں سے بات نہ کرے ۔

اگر کسی شخص نے یہ کہا: اس غلام کو فروخت

کر دو یا اس کو، تو وکیل کو یہ حق حاصل ہوگا کہ دونوں میں سے جسے چاہے فروخت کر دے۔

اگر کسی شخص نے مہر کے ذکر میں لفظ "اَوْ" داخل کیا۔ مثلاً شوہر نے کہا کہ اس مہر یا اس مہر پر نکاح کرتا ہوں تو امام اعظمؒ کی رائے میں مثل کا فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ لفظ دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور نکاح میں بطور مہر اصلی واجب شے (اصولی طور پر) مہر مثل ہوتا ہے۔ لہذا جو مقدار مہر مثل سے مشابہ ہے اسی مقدار کو ترجیح حاصل ہوگی۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارا یہ موقف ہے کہ تشہد نماز میں رکن نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ یعنی جب نمازی نے تشہد پڑھ لیا یا بقدر تشہد بیٹھا رہا تو اس کی نماز پوری ہوگئی۔ گویا کہ آپؐ نے نماز کے اتمام (یعنی پورا ہونے) کو ان دونو میں سے ایک کے ساتھ مشروط قرار دیا۔ لہذا دونوں شرط متصور نہ ہوں گے (کیونکہ (Option) یا اختیار دیا گیا ہے) اور ہمارے (اور امام شافعیؒ کے) درمیان اس پر اتفاق ہے کہ قعدہ اخیرہ (یعنی التحیات میں بیٹھنا) ضروری ہے۔ لہذا تشہد کا پڑھنا شرط نہ ہوا۔

کلمہ ''أو'' جب نفی کے موقع پر استعمال ہو تو دونو مذکور چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کر دے گا۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا: لَاَ اُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا تو خواہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ کلام کرے۔ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔

لیکن اثبات میں دونوں میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا اور اسے اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کرے۔ مثلاً جیسے لوگ کہتے ہیں: یہ لو یا وہ۔ اب لینے والے کو یہ اختیار ہے کہ دونوں میں سے جسے چاہے لے لے۔

اختیار دینے کی صورت میں یہ ثابت ہے کہ اختیار دیے گئے سب امر مباح ہیں مثلاً ارشاد ربانی ہے۔

فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ (المائدہ: ٨٩)

سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے۔ اوسط درجہ کا جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو۔ یا ان کو کپڑا دینا یا ایک گردن (غلام یا لونڈی) آزاد کرنا۔

اب تینوں میں سے کفارے کے طور پر کسی ایک پر عمل کر سکتا ہے۔ بعض دفعہ اَوْ حتّٰی کے معنوں

میں استعمال ہوتا ہے ۔ مثلاً ارشاد باری ہے ۔

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ

اس میں اَوْ کے استعمال سے آیۃ کے یہ معنی بھی بیان کیے گئے ہیں ۔ حتّٰی يَتُوبَ عَلَيْهِمْ (ترجمہ: یہاں تک کہ اللہ تعالی ان پر رجوع فرمائیں) ۔

ہمارے علماء کی رائے میں اگر کسی شخص نے یہ کہا: **لا أدخل هٰذِهِ الدّار أو أدخل هذه الدار** تو اس میں **أو** بمعنی حتّٰی کے شمار ہوگا ۔ چنانچہ اگر وہ اول الذکر گھر میں پہلے داخل ہوا تو قسم میں حانث ہوگا اور اگر مؤخرالذکر گھر میں پہلے داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہوگئی ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا : **لا أفارقك أو تقضي دَيْني** تو یہاں بھی أوْ حتّٰی کے معنی میں شمار ہوگا ، یعنی کلام سے مراد یہ ہوگا کہ حتی تقضی دینی (میں تم سے جدا نہیں ہوں گا جب تک کہ تو میرا قرض ادا نہ کر دے) ۔

# ۲۴- حتّٰی کی بحث

لفظ حَتّٰی (اپنے وضع کے اعتبار سے) غایت کے بیان کے لیے آتا ہے جیسے کہ الیٰ - چنانچہ اگر اس کے ماقبل میں تسلسل پایا جا سکتا ہو اور مابعد میں اس تسلسل کی انتہا ہونے کی صلاحیت ہو تو یہ کلمہ اپنی حقیقت پر عمل کو ظاہر کرے گا - اس کی مثال امام محمدؒ نے یہ بیان کی ہے: آقا نے یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے، اگر میں اسے نہ ماروں - حتی کہ فلاں شخص اس کی شفاعت کرے، یا حتّٰی کہ تو چیخے اور چلائے، یا حتّٰی کہ یہ میرے سامنے خلاصی کے لیے درخواست کرے، یا حتّٰی کہ رات ہو جائے تو کلمہ حتّٰی اپنی حقیقت پر عامل ہوگا - کیونکہ سزا دینے میں تکرار کے ذکر سے تسلسل کا احتمال پایا جاتا ہے اور کسی شخص کی شفاعت اور اسی قسم کی دیگر مذکورہ مثالوں میں سزا دینے کی غایت ہونے کی صلاحیت موجود ہے - چنانچہ اگر شخص مذکور اس غایت سے قبل سزا دینے سے رک

جائے تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور اگر قسم کھائی کہ وہ اپنے مقروض سے اس وقت تک جدا نہ ہو گا۔ جب تک کہ وہ اس کا قرض ادا نہ کر دے۔ لیکن اداء قرض سے پہلے ہی جدا ہو گیا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی مانع کی بناء پر حقیقۃ پر عمل محال ہو تو عرف کا اعتبار ہو گا، مثلاً کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ دوسرے کو اس قدر مارے گا کہ و مر جائے یا قتل کر دے تو یہاں پر عرف عام کے مطابق ضرب شدید مراد ہو گی۔

اگر اول الذکر میں تسلسل نہ پایا جاتا ہو اور مؤخر الذکر میں غایۃ ہونے کی صلاحیت موجود نہ ہو، البتہ پہلے میں سبب کی صلاحیت ہو اور آخری میں جزاء ہونے کی، تو اسے جزاء ہی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال امام محمدؒ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے، اگر میں تمہارے ہاں نہ آؤں یہاں تک کہ تم مجھے صبح کا ناشتہ کھلاؤ۔ پس وہ شخص اس کے پاس آیا لیکن دوسرے نے اسے ناشتہ نہ کھلایا۔ تو پہلا شخص اپنی قسم میں حانث نہ ہو گا۔ کیونکہ ناشتہ کھلانا آنے کی غایت نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ تو آمد و رفت میں اضافے کا باعث ہوتا ہے۔ البتہ اس میں جزاء ہونے کی

صلاحیت موجود ہے۔ لہذا اسے جزاء ہی پر محمول کیا جائے گا اور لِکَیْ کے لام کے مترادف ہوگا۔ گویا کہ شخص مذکور نے یہ کہا: .... اگر تیرے پاس میری آمد ایسی آمد نہ ہو جس کا بدلہ ناشتہ کھلانا ہو۔

اور جب اسے جزاء پر محمول کرنا محال ہو مثلاً آخری حصہ کلام میں پہلے کی جزاء ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے تو اسے عطف محض (صرف ربط کا کام لینے) پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا: میرا غلام آزاد ہے، اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں حتی کہ آج تمہارے ہاں ناشتہ کروں یا ..... اگر تم میرے ہاں نہ آئے حتی کہ میرے ہاں آج ناشتہ کرو۔ پس شخص مطلوب آیا لیکن اس روز اس کے ہاں ناشتہ نہ کیا، تو اپنی قسم حانث ہو جائے گا (اور اسے جزاء پر محمول نہ کیا جائے گا)۔ کیونکہ دونوں قسم کے افعال (آنا اور ناشتہ کرنا) ایک ایسے شخص کی طرف منسوب ہونے کہ اس کا ایک فعل دوسرے فعل کی جزاء نہیں ہو سکتا تو اسے عطف محض پر محمول کیا جائے گا۔ پس دونوں پر عمل ہی سے قسم کی شرط پوری ہوگی

# ۲۵- اِلیٰ کی بحث

لفظ اِلیٰ غایت کی انتہا بیان کرنے کے لیے آتا ہے۔

بعض صورتوں میں یہ حکم میں تسلسل کے معنی کا فائدہ دیتا ہے (اور حکم کی غایت تک شامل ہوتا ہے) اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ پس اگر تسلسل کے معنی کا فائدہ دے تو غایت حکم میں شامل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور غایت حکم میں شمول ہوگی۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے: **اِشْتَرَیْتُ هٰذَا الْمَکَانَ اِلیٰ هٰذَا الْحَائِطِ** میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا ہے۔ تو دیوار بیع میں شامل نہ ہوگی۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی نے تین دن خیار کی شرط پر سامان فروخت کیا (تو پورا تیسرا دن اس خیار میں شامل ہوگا لیکن تیسرے دن کے بعد یہ اختیار ساقط ہو جائے گا)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی... کہ میں فلاں سے ایک مہینے تک کلام نہیں کروں گا۔

تو پورا مہینہ حکم میں شامل ہوگا ۔ یہاں إلی اسقاط کے معنی کا فائدہ دے گا ۔ (یعنی ایک ماہ کے بعد حکم ساقط ہو جائے گا) ۔

اسی اصول کی بناء بر ہماری رائے میں آیۃ قرآنی ہے ۔ إلی المرافق وَإلیٰ اَلکَعبَین میں کہنی اور ٹخنے دھونے کے حکم میں داخل ہیں ۔ کیونکہ کلمہ إلی یہاں اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے ۔ اگر اس میں اسقاط کا فائدہ نہ ہو (یعنی غایۃ سے ماوراء حکم ساقط نہ ہو) تو پورا ہاتھ (کندھے تک) دھونا واجب ہوتا ۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں گھٹنا ان اعضاء میں سے ہے جن کا چھپانا واجب ہے ۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے ارشاد "عورۃ الرجل ماتحت السُّرّۃ الی الرّکبۃ" (مرد کے لیے ناف کے نیچے سے لے کر گھٹنے تک جسم کا چھپانا واجب ہے) میں إلی اسقاط کے معنی کا فائدہ دے رہا ہے لہذا گھٹنا حکم میں داخل ہوگا ۔

بعض دفعہ کلمہ إلی غایت تک حکم کے مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو یہ کہا : انت طالق إلیٰ شھر (تجھے ایک ماہ تک طلاق ہے) اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو ہماری رائے میں طلاق فوری طور پر واقع نہ ہوگی ۔ (بلکہ ایک ماہ گزرنے کے بعد واقع ہوگی) اس میں امام زفرؒ کا اختلاف

ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ مہینے کا ذکر حکم کی غایۃ میں تسلسل ہونے کی صلاحیۃ نہیں رکھتا اور نہ اسقاط ہی کا فائدہ دیتا ہے اور طلاق میں کسی شرط سے مؤخر ہونے کا احتمال موجود ہے لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا۔ (اور مہینہ گزرنے کے بعد طلاق کا وقوع ہوگا)۔

# ۲۶۔ عَلَی کی بحث

لفظ عَلٰی کسی شے کے لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔
اس کے اصلی لغوی معنی (حسی یا معنوی طور پر) کسی پر فوقیت حاصل کرنے اور بلند ہونے کے ہیں۔

اس کے ان معنوں پر محمول ہونے کی بناء پر اگر کسی شخص نے اقرار کیا: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ (فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں)۔ تو اسے قرض پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ وہ یہ کہے: عِنْدِی اَوْ مَعِی اَوْ قِبَلِی (یعنی عَلَیَّ کے بجائے مذکورہ الفاظ استعمال کرے)۔

اسی بناء پر امام محمدؒ نے سیر کبیر میں بیان کیا ہے کہ اگر قلعہ کے رئیس نے یہ کہا: امنونی علی عشرۃ من اھل الحصن، اور ہمارے مسلمان سپہ سالار نے اسے مان لیا تو موعودہ دس اشخاص اس کے ماسوا ہوں گے۔ اور ان کے تعین کا رئیس قلعہ کو حق حاصل ہوگا۔

اگر رئیس قلعہ نے کہا امنونِی وعشرۃً أو نعشرۃ

أو ثم عشرة . پس ہم نے ان کی بات مان لی تو اس کی صورت بھی یہی ہوگی اور اس کی درخواست کرنے والے (رئیس قلعہ کو) ان کی تعیین کا حق حاصل ہوگا .

بعض دفعہ علی مجازی طور ب کے معنوں میں بھی آ جاتا ہے . مثلاً کسی شخص نے یہ کہا : بِعْتُكَ هٰذا عَلٰى اَلْفٍ کہ میں نے یہ شے ایک ہزار کے بدلے فروخت کی . اس میں علی ، ب کے معنوں میں استعمال ہوا ہے ، کیونکہ یہ معاوضے پر دلالت کرتا ہے .

بعض دفعہ علی شرط کے معنوں میں آتا ہے . اللہ تعالی کا ارشاد ہے : يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شيئا (الممتحنة : ١٢) اس شرط پر آپ کی بیعت کریں کہ کسی کو اللہ تعالی کے ساتھ شریک نہ ٹھہرائیں گی .

اس اصول پر امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی نے شوہر سے کہا : طَلِّقْنِي ثلاثا علی الف . پس اس شخص نے ایک طلاق دی تو عورت پر مال کا ادا کرنا لازم نہ ہوگا . کیونکہ یہاں پر کلمہ علی شرط کا فائدہ دے رہا ہے . لہذا پوری تین طلاقیں دینا مال کے لازم کرنے کے لیے شرط ہوگا .

# ۲۷- فی کی بحث

کلمۂ فی ظرف کے لیے استعمال ہوا ہے (ظرف کے لغوی معنی برتن کے ہیں جیسے پانی یا کوئی چیز ڈالنے کے لیے برتن کی ضرورت پیش آتی ہے اسی طرح کوئی فعل کسی زمانے یا کسی مکان میں واقع ہوتا ہے) .

لفظ فی میں ظرفیۃ کا مفہوم موجود ہونے کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ میں نے کپڑے کو رومال میں یا کھجور کو زنبیل میں غصب کیا تو کپڑے کے ساتھ رومال اور کھجور کے ساتھ زنبیل غاصب کے ذمے لازم آئیں گی .

کلمہ فی زمان ، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے جب اسے زمان میں استعمال کیا جائے . مثلا شوہر یہ کہے: اَنْتِ طَالِقٌ غداً . تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظرف زمان کا حذف کرنا اور ظاہر کرنا دونوں برابر ہیں . حتی کہ اگر شوہر نے کہا : اَنْتِ طالِق غداً تو اس کا یہ قول انتِ طَالِقٌ فی غد کے

مترادف ہوگا اور مذکورہ دونوں صورتوں میں طلوع فجر کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام اعظمؒ کی رائے میں جب فی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق طلوع فجر کے ساتھ واقع ہوگی (جیسا کہ صاحبینؒ کا موقف ہے) لیکن جب فی کو ظاہر کیا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ طلاق کل (آنے والی) میں مبہم طور پر کسی وقت بھی واقع ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو مانع نہ ہونے کی بناء پر دن کے ابتدائی حصے میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر شوہر نے دن کے آخری حصے کی نیت کی تو اس کی نیت درست شمار ہوگی۔ (یعنی طلاق علی الصبح واقع نہ ہوگی)۔

(حذف و اظہار کا یہ فرق جو صاحبینؒ اور امام اعظمؒ کے مابین پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا: ..... اگر تو نے مہینہ بھر روزہ رکھا تو تجھے یہ ہوگا۔ کیونکہ وہ شرط مہینہ بھر روزہ رکھنے کی صورت میں پوری ہوگی۔ لیکن اگر مرد نے کہا: **اِنْ صُمْتِ فِی الشَّهر** (اگر تو نے مہینے میں کوئی روزہ رکھا تو تجھے یہ ہوگا) تو اس مہینے میں ایک ساعت کے لیے بھی روزہ رکھنے کی صورت میں وہ شرط پوری ہو جائے گی۔

فی کا استعمال ظرف مکان کے طور پر ہونے کی مثال یہ ہے کہ شوہر یہ کہے: **اَنْتِ طالق فی الدّارِ اَوْ فِی مَکَّةَ**

تو یہ فوراً طلاق مطلق طور پر سب جگہوں میں واقع ہو جائے گی خواہ عورت کہیں ہو ۔

"فی" میں ظرفیت کے اس معنی کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ یہ کام کرے گا اور اسے کسی وقت یا کسی جگہ کے ساتھ مشروط کیا (کہ فلاں جگہ یا فلاں وقت کرے گا) ۔ اب اگر فعل ایسا ہے جو فاعل کے کرنے سے پورا ہو جاتا ہے ۔ (اور مفعول کی ضرورت در پیش نہیں آتی) تو اس وقت یا جگہ فاعل کا ہونا مشروط ہوگا ۔ البتہ اگر فعل ایسا ہے کہ اسے فاعل کے علاوہ مفعول کی بھی ضرورت ہے تو اس وقت یا جگہ مفعول کا پایا جانا بھی شرط ہوگا کیونکہ فعل اپنے اثر سے ثابت ہوتا ہے اور اثر اسی ... پایا جائے گا جب کہ مفعول موجود ہو ۔

امام محمدؒ نے جامع کبیر میں بیان کیا ہے کہ اگر ... شخص نے دوسرے سے یہ کہا: اِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ ... (اب اس کی دو صورتیں ہیں) اگر تو کہنے والے ... مسجد میں جا کر گالی دی اور وہ شخص جسے گالی دی ... مسجد سے باہر ہے تو قسم میں حانث ہوگا ۔ اگر گالی دینے والا ... کے باہر ہے اور جسے گالی دی وہ مسجد میں ہے تو ... قسم میں حانث نہ ہوگا ۔ کیونکہ قائل مسجد میں موجود نہیں اور یہ فی کے تقاضے کے خلاف ہے ۔ اگر کسی شخص

نے یہ کہا : اِنْ ضَرَبْتُكَ اَوْشَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا تو اس صورت میں سزا پانے والے (مضروب) یا جس کا سر زخمی کیا جائے (مشجوج) کا مسجد میں موجود ہونا شرط ہے ۔ لیکن مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا مسجد میں موجود ہونا ضروری نہیں ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ اگر تمہیں جمعرات کے روز قتل کروں تو میرے ساتھ یہ ہو (مثلاً میرا غلام آزاد ہو جائے یا میری بیوی پر طلاق واقع ہو) ۔

چنانچہ اسے جمعرات سے قبل ہی زخمی کر دیا اور وہ جمعرات کو مر گیا تو اپنی قسم میں حانث متصور ہوگا ۔ اور اگر اسے جمعرات کو زخمی کر دیا اور وہ جمعہ کے روز فوت ہوگیا تو کہنے والا اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا ۔

اگر کلمہ فی فعل میں داخل ہو جائے تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا ۔ امام محمدؒ نے بیان کیا ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا : اَنْتِ طَالِقٌ فِي دَخُوْلِكِ الدَّار تو یہ شرط کے معنی پر محمول ہوگا ۔ لہذا گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اگر شوہر نے کہا : اَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكِ (تجھے تیرے زمانہ حیض میں طلاق ہے) تو اگر وہ حیض کی حالت میں ہو تو اس

پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط موجود ہے) ورنہ طلاق زمانہ حیض کے آنے سے مشروط (یعنی معلق) رہے گی۔

جامع کبیر میں ہے کہ اگر شوہر نے کہا: أَنْتِ طَالِقٌ فِی مَجِیءِ یَوْمٍ تو طلوع فجر ہونے تک طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر یہ کہا فِی مُضِیِّ یَوْمٍ (بجائے مجیء یوم) اور اس وقت (جب یہ الفاظ کہے گئے) رات ہے تو اگلے روز شام کو غروب شمس پر، طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور اگر یہ گفتگو دن میں ہوئی ہے تو اگلے روز اسی وقت (جس وقت اس نے طلاق دی تھی، مثلاً منگل کی دوپہر کو طلاق دی تو بدھ کی دوپہر کو پورا دن گزرنے پر) طلاق واقع ہوجائے گی۔

(امام محمدؒ کی کتاب زیادات میں ہے کہ اگر شوہر نے کہا: أَنْتِ طَالِقٌ فِی مَشِیئَةِ اللّٰہِ تعالٰی أَوْ فِی اِرَادَةِ اللّٰہِ تعالٰی تو یہ کلمہ فی شرط کے معنی میں متصور ہوگا اور طلاق واقع نہ ہوگی۔ (کیونکہ أبغض الحلال الی اللہ الطلاق کے) ارشاد نبوی کے مطابق اللہ کی مشیئة طلاق دینے میں نہیں۔ دوسرے مشیئة اللہ کا وجود ظاہری طور پر نہ پایا گیا۔ لہذا شرط پوری نہ ہونے سے طلاق واقع نہ ہوئی)۔

# ۲۸- باء کی بحث

حرف ''باء'' اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے کسی شے کو دوسری شے سے مربوط و متصل کرنے کے لیے آتا ہے۔ اسی لیے عام طور پر قیمتوں کے بیان کے لیے آتا ہے۔ کیونکہ سامان فروخت ہی مبیع میں اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے (کیونکہ مقصود وہی ہوتا ہے)۔ اور قیمت کی حیثیت تو فقط شرط کی ہوتی ہے۔ اس لیے اگر سامان فروخت ضائع ہو جائے تو اس صورت میں بیع سرے سے باقی ہی نہیں رہے گی اور اگر زر قیمت ضائع ہو جائے تو فروخت کے معاہدے میں فرق واقع نہیں ہوگا۔

جب مذکورہ اصول ثابت ہوگیا تو ہماری رائے میں قاعدہ یہ ہے کہ تابع (یعنی قیمت ثانوی حیثیت رکھتی ہے) اصل کے ساتھ متصل ہوگا نہ کہ اصل تابع کے ساتھ۔ چنانچہ جب بیع کے ضمن میں حرف ''باء'' بدل کے طور پر (قیمت کے اظہار کے لیے) داخل ہو تو اس امر پر دلیل ہوگا کہ قیمت اصل (یعنی سامان فروخت

کے ساتھ ثانوی حیثیت سے) متصل ہے۔ لہذا تابع سامان فروخت نہ ہوگا بلکہ قیمت ہی ہوگی۔

اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ کہا: بِعتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ اور گندم کی نوعیت بھی بیان کردی تو مذکورہ صورت میں غلام مبیع (سامان فروخت) ہے اور "کُر" (یعنی وزن گندم) قیمت ہے اور قبضے سے پہلے کُرّ کا بدلنا درست ہوگا۔ (یعنی کُرّ کے بجائے کوئی اور شے دے دے)۔

لیکن اگر اس کے برعکس اس نے یہ کہا: بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ . . . . . بِهٰذَا الْعَبْدِ۔ تو اس صورت میں غلام قیمت ہے اور گندم کا کُرّ سامان فروخت اور اصل قیمت کی حیثیت رکھتا ہے اور اب اسے عقد مسلم کہیں گے اور یہ صرف مؤجل (ادھار کی) صورت میں درست ہوگی۔

علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے ملازم سے کہا: اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ تو غلام اسی صورت میں آزاد ہوگا جبکہ سچی خبر دے۔ تاکہ خبر اس کے آنے سے متصل و مربوط ہو جائے اور

بالفرض اگر اس نے جھوٹی خبر دی (کہ فلاں آ گیا) تو اسے آزاد نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے غلام سے کہا : تم اگر یہ کہہ دو کہ فلاں آ گیا ہے تو تم آزاد ہو تو یہ مطلق خبر پر محمول ہوگا اور اگر جھوٹی خبر دے تو بھی آزاد ہو جائے گا۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا : اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِی فَاَنْتِ کَذَا. تو ہر بار باہر جانے کے لیے اسے نئی اجازت درکار ہوگی۔ کیونکہ باہر نکلنے کا استثناء اجازت سے مشروط ہے۔ بالفرض اگر بیوی دوسری بار بغیر اجازت کے باہر نکلی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا : اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلا اَنْ آذَنَ لكِ ۔ تو اس کے لیے فقط ایک ہی بار کی اجازت کافی ہوگی۔ حتی کہ اگر دوسری بار بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

زیادات میں ہے کہ اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا : اَنتِ طَالِق بِمَشِیْئَةِ اللہ تعالٰی اَوْ بارادة اللہ تعالی اَوْ بِحُکْمِہٖ تو ایسا کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی (جیسا کہ فی کے بیان میں مذکور ہو چکا ہے)۔

# ۲۴۔ بیان کی ہفت گانہ اقسام

بیان کے لغوی معنی دوسرے شخص کو اپنے ما فی الضمیر سے آگاہ کرنا ہے یا اپنے عندیے کو مخاطب کے لیے بوضاحت پیش کرنا ہے۔ مختصر الفاظ میں بیان ''اظہار مدعا'' یا ''اظہار مراد'' ہے۔

بیان سات اقسام پر منقسم ہے: (۱) بیان تقریر، (۲) بیان تفسیر، (۳) بیان تغییر، (۴) بیان ضرورۃ، (۵) بیان حال، (۶) بیان عطف اور (۷) بیان تبدیل۔

بیان التقریر

جہاں تک پہلی قسم بیان تقریر کا تعلق ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی تو ظاہر ہوں لیکن اس میں دوسرے معنی کا بھی احتمال پایا جائے۔ تو متکلم نے مقصود کلام کی وضاحت کر دی۔ نتیجۃً ظاہری حکم متکلم کے اس بیان سے مستحکم ہوگیا۔ اس کی مثال ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيزِ الْبَلَدِ أَوْ أَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ۔ (فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک قفیز گیہوں ہیں۔ قفیز کا پیمانہ اوزان وہی ہے جو اس شہر میں رائج ہے یا فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار شہر

کے مروجہ سکے ہیں) . اس وضاحت کو بیان تقریر سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ مطلق قفیز کو شہر میں مروج قفیز اور مطلق نقد کو شہر کے مروج سکے پر اگرچہ محمول کیا جا سکتا تھا لیکن اس کے ماسوا کا بھی احتمال باقی تھا (مثلاً کابل میں کسی نے کوئی شے ۱۰ روپے میں خرید کی تو افغانی روپے پر محمول ہوگا . لیکن پاکستانی روپے کا بھی احتمال موجود ہے) پس جب کہ متکلم نے ازخود اس کی وضاحت کردی توگویا اپنے مقصود کو اس وضاحت سے مستحکم کر دیا .

اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عِنْدِی اَلْفٌ وَدِیعَةً . اب اس کلام میں عندی (میرے پاس) مطلق تھا . اس لیے مذکورہ ہزار کے امانت ہونے کا اظہار بھی ہے لیکن اس میں امانت کے علاوہ دوسری صورتوں کا احتمال بھی موجود ہے . پس جب اس نے لفظ ودیعت کا استعمال کیا تو اس وضاحت سے اپنے مقصود کلام کی توثیق کر دی .

## بیان تفسیر

بیان تفسیر یہ ہے کہ جب کوئی لفظ مبہم اور غیر واضح ہو تو متکلم اپنے بیان سے اسے واضح کر دے . اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے :

لِفُلَانٍ عَلَیَّ شَیْءٌ (: اس شخص کی میرے ذمہ ایک شے ہے)۔ اس کے بعد شے کی وضاحت کی کہ وہ کپڑا ہے یا کہا: عَلَیَّ عَشَرَۃُ دَرَاھِمَ وَنَیِّفٌ (: مجھ پر دس اور چند درہم واجب ہیں) . اس کے بعد چند درہم کی وضاحت کردی کہ دو درہم ہیں یا کسی شخص نے کہا : عَلَیَّ دَرَاھِم (: مجھ پر درہم واجب ہیں . اس کے بعد وضاحت کی کہ دس درہم واجب ہیں .

بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم یہ ہے کہ ان کو بیان سابق سے متصل و مربوط یا الگ الگ بیان کرنا دونوں طرح درست ہے .

## بیان تغییر

بیان تغییر یہ ہے کہ کلام کے ظاہری معنی کو اپنی وضاحت سے بدل ڈالے اس کی مثال کسی حکم کو کسی شرط سے متعلق کرنا (مثلاً اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) یا پہلے مذکور حکم کے بعض حصے کو مستثنیٰ کرنا ہے (مثلاً فلاں کے مجھ پر ایک ہزار واجب ہیں مگر سو کم - تو گویا ہزار میں سے سو مستثنےٰ قرار دے دیے گئے) .

فقہاء کرام میں مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے - ہمارے علماء کی رائے میں

کسی شرط سے معلق کرنا ایک سبب ہے جو شرط کے موجود ہونے پر مؤثر ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں معلق کرنا فوری طور پر آتا ہے اور یہی سبب ہے، لیکن اگر فوری طور پر شرط موجود نہیں تو حکم مرتب نہیں ہوگا۔ اس باہمی اختلاف کا فائدہ حسب ذیل مثال سے ظاہر ہے۔

اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا: اِنْ تَزَوَّجتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ یا کسی شخص نے دوسرے کے غلام سے کہا: إن مَلکتُكَ فَأنْتَ حُرٌّ۔ تو یہ تعلیق امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی۔ کیونکہ تعلیق کے حکم کا انحصار اس بات پر ہے کہ آغاز کلام اس کا سبب ہو اور مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق اور عتاق (آزاد کرنا) واقع نہیں ہوں گے کیونکہ دونوں منسوب ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے (اجنبیہ کو طلاق دینا اور کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرنا کس طرح ممکن ہے) لہذا تعلیق باطل ہوگی اور درست نہ ہوگی۔ لیکن ہماری رائے میں یہ تعلیق (مشروط کرنا) درست ہے۔ حتی کہ اس شخص نے اگر واقعی اس عورت سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ کیونکہ شوہر کا کلام شرط کے موجود ہونے پر (نکاح کی صورت میں) ہی سبب (طلاق) بنے گا، اس سے پہلے نہیں، لہذا یہ تعلیق درست ہے۔

اس اصول کی بناء پر علماء احناف کی رائے میں ملکیت نہ ہونے پر تعلیق کے وقوع کی شرط صرف اس صورت میں درست ہوگی جبکہ اسے ملکیۃ کی طرف منسوب کیا جائے یا سبب ملکیۃ کی طرف مثلاً کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا : ان دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ۔ اس کے بعد اس عورت کو اپنے نکاح میں لایا ۔ اب شرط پا لی گئی لیکن طلاق واقع نہ ہوگی (کیونکہ شوہر نے طلاق کو ملکیۃ نکاح کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ گھر میں داخل ہونے پر مشروط کیا ہے) ۔

امام شافعیؒ کی رائے میں : طَوْلُ الحُرَّۃِ (آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت) کے ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرنا (خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ) درست نہیں ۔ کیونکہ قرآن حکیم میں باندی سے نکاح کی شرط اس بات کو ٹھیرایا گیا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو ۔ پس جب کسی شخص کو یہ مقدور حاصل ہو تو شرط نہ پائی گئی اور جب شرط نہ پائی گئی تو (باندی سے نکاح کے جواز کا) حکم بھی مرتب نہ ہوگا ۔ لہذا جائز نہ ہوگا ۔

اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ بائن (ایسی عورت جسے بائن طلاق دی گئی ہے) نفقہ کی مستحق نہ ہوگی ۔ الا یہ کہ وہ امید سے ہو ۔ کیونکہ

قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے : وَ اِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق : ٦) اگر وہ حاملہ ہوں تو حمل کی پیدائش تک ان پر خرچ کرو ۔ اس سے ثابت ہوا کہ حمل نہ ہونے کی صورت میں شرط نہ پائی گئی اور شرط نہ پائے جانے کی بناء پر (نفقہ کا) حکم مرتب نہ ہوگا ۔

لیکن ہماری رائے میں امام شافعیؒ کی مذکورہ بالا رائے دونوں مسئلوں میں مختلف ہے ۔ چنانچہ ہمارے مذکورہ اصول کی بناء پر جب (فوری طور پر) شرط کا پایا نہ جانا حکم سے مانع نہیں ۔ (بلکہ آئندہ جب شرط پوری ہوگی حکم مرتب ہوگا) تو یہ جائز ہے کہ حکم اپنی دلیل سے ثابت ہو جائے ۔ لہذا باندی سے نکاح جائز ہے اور قرآن حکیم کے عمومی احکام (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ وَاَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ وغیرہ سے باندی سے نکاح اور نفقہ واجب ہوگا ۔ اس قسم کے ذیل میں آنے والے مسائل پر وہی حکم مرتب ہوگا جو کسی صفت سے موصوف پر مرتب ہوتا ہے ۔ کیونکہ وہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وصف حکم سے متعلق کرنے کے مترادف ہے ۔

چنانچہ اسی بناء پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کتابیہ باندی سے نکاح درست نہیں کیونکہ نص قرآنی

نے باندی کو مؤمنہ کے وصف سے موصوف کیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے : مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ لہذا باندی سے نکاح کے جواز کے ساتھ مؤمنہ ہونے کی قید لگا دی ہے۔ لہذا جب یہ وصف موجود نہ ہوگا تو حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔ لہذا کتابیہ باندی سے نکاح امام شافعیؒ کے موقف کے مطابق جائز نہ ہوگا) ۔

بیان تفسیر کی صورتوں میں سے ایک استثناء ہے۔ ہمارے علماء کی رائے یہ ہے کہ جملہ استثنائیہ میں مستثنیٰ کے بعد باقی کلام کی حیثیت ویسی ہے جیسے اس نے اتنی ہی بات کہی مثلاً کسی شخص نے کہا : فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے ایک سو کم، توگویا اس نے شروع میں ۹۰۰ ہی کہا یا بالفاظ دیگرگویا کہ ہزار کا لفظ اس نے کہا ہی نہیں)۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک آغاز کلام سبب ہے جس سے پورا حکم ثابت ہوتا ہے لیکن استثنے اسے پورے حکم کو ثابت کرنے سے مانع ہے جیسا کہ تعلیق کرنے میں شرط نہ پائی جائے تو بات پوری نہیں ہوتی ۔

اس کی مثال یہ ارشاد نبوی ہے : لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ ۔

اب امام شافعیؒ کے نزدیک ابتدائی کلام کے مطلق ہونے کی بناء پر کھانے کو کھانے سے فروخت کرنا

حرام قرار پائے گا۔ البتہ مساوی طور پر تبادلہ یا فروخت اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ لہذا باقی پر ابتدائی کلام کا حکم جاری ہوگا۔ نتیجۃً ان کی رائے میں ایک مٹھی کھانا دو مٹھی کھانے کے عوض فروخت کرنا حرام ہے۔ لیکن ہماری رائے میں ایک مٹھی کھانا دو مٹھی کھانے کے عوض فروخت کرنا (ناجائز نہیں) کیونکہ ارشاد نبوی سے یہ مراد نہیں بلکہ جس بات سے روکا گیا ہے وہ یہ ہے کہ خرید و فروخت اس صورت میں نہ ہونی چاہیے کہ کوئی شخص وزن یا پیمانے سے دوسرے سے زائد اور اضافے کی صورت میں وصول کرے۔ کیونکہ برابری کا اندازہ تو پیمانے ہی سے ہوتا ہے۔ معمولی مقدار پر یہ حکم جاری نہ ہوگا)۔

پس جب کوئی شے ناپ اور تول کے معیاری پیمانوں پر جانچی نہ جا سکے وہ حدیث مذکور کے حکم سے مستثنیٰ ہوگی۔

بیان تغییر کی صورتوں میں ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيعَة پس اس کا عَلَيَّ کہنا اس کے ذمے واجب الادا ہونے کا اشارہ ہے لیکن لفظ ”وَدِیعۃ“ کہنے سے اس نے مفہوم کو بدل ڈالا کہ یہ رقم اس کے پاس بطور امانت محفوظ ہے۔

اسی طرح کسی شخص کا یہ کہنا اَعْطَيْتَنِي

وَأَسْلَفْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا بیان تفسیر ہی کی مثال ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ زُيُوفٌ (: فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے سکے واجب ہیں کہ اس میں کھوٹے سکوں کے ذکر سے اس نے مفہوم کو بدل ڈالا۔

بیان تفسیر کا حکم یہ ہے کہ یہ مَوْصُولاً (متصل اور مربوط صورت میں) درست ہے لیکن مَفْصُولاً (پہلے جملے سے بالکل الگ) درست نہیں۔ اس کے بعد کچھ ایسے مسائل ہیں جن میں علماء کرام نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر کی مثالیں ہیں اور صرف موصولاً (جب کہ جملہ سابقہ سے متصل و مربوط ہوں) درست ہیں یا پھر وہ بیان تبدیل کی مثالیں ہیں۔ جو اس صورت میں درست نہ ہوں گی۔ اس میں بعض مسائل کا ذکر بیان تبدیل کی ذیل میں آئے گا۔

## بیان ضرورت

بیان ضرورۃ کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:

فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (النساء: ۱۱) (اگر اس کی اولاد نہ ہو) تو اس کے والدین وارث ہوں گے اور اس کی والدہ کو ایک تہائی وصول ہوگا۔ اس میں اللہ تعالی نے ماں اور باپ دونوں کے ورثے میں شریک ہونے کا حکم

فرمایا ہے ۔ بعد ازاں ماں کے حصے کا ذکر کر دیا ۔ اب باپ کا حصہ بیان ضرورت سے ثابت ہے ۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جب مضارب (کام کرنے والے) کا حصہ متعین کر دیا گیا اور سرمایہ لگانے والے کے حصے کے ضمن میں خاموش رہے تو شراکت صحیح ہوگی ۔ اسی طرح اگر سرمایہ لگانے والے کا حصہ متعین کر دیا گیا ۔ لیکن مضارب کے حصے کے ضمن میں خاموش رہے تو پہلے حصے کا تعین دوسرے حصے کی وضاحت متصور ہوگا ۔

اسی اصول کی بناء پر مزارعت کا حکم ہوگا ۔ یعنی مالک زمین اور کاشت کار دونوں میں سے کسی ایک کا حصہ متعین ہوگیا تو دوسرے حصے کا تعین خود بخود ہو جائے گا ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ فلاں اور فلاں کو ترکے میں سے ایک ہزار دے دیا جائے ۔ بعد ازاں دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بھی از خود بیان ہوگا ۔

اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے (بغیر تعین کے) ایک کو طلاق دے دی ۔ اس کے بعد دوسری عورت سے مقاربة کی تو اس کا یہ فعل دوسری عورت کی طلاق کا بیان متصور ہوگا ۔

بخلاف اس مقاربة کے جو عتق مبہم میں کی جائے

(عتق مبہم یہ ہے کہ کسی شخص کی دو باندیاں ہیں وہ انہیں مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے ۔ اس کے بعد ان دونوں میں سے ایک سے مقاربت کی تو یہ دوسری کی آزادی کا بیان متصور نہ ہوگا)۔ یہ رائے امام اعظمؒ کی ہے ۔ کیونکہ باندی سے مقاربت کی حلت دو طریقوں سے ثابت ہے (ملک یمین سے اور نکاح سے) ، لہذا مقاربت کے جائز ہونے کی فقط ایک صورت ملک میں ہونا ہی شمار نہ ہوگی ۔

## بیان حال

بیان حال کی مثال یہ ہے کہ اگر شارع نے کوئی بات اپنے سامنے ہوتے دیکھی اور اس سے منع نہ کیا ۔ تو آپ کا یہ سکوت بیان حال ہوگا کہ وہ امر مشروع اور جائز ہے ۔

اس اصول کی بناء پر حق شفعہ رکھنے والے شخص کو جب یہ معلوم ہوا کہ اس کے ہمسائے نے وہ جائداد فروخت کر دی ہے ۔ جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہے اور وہ خاموش رہا تو یہ اس امر کا بیان حال ہوگا کہ وہ اس فروخت پر راضی ہے ۔

اسی طرح ایک دوشیزہ کو یہ معلوم ہوا کہ اس کے ولی نے خود اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ خاموش رہی اور اسے مسترد نہ کیا تو یہ اس کی رضامندی پر

"بیان حال" ہوگا. اور اس کی طرف سے اذن نکاح شمار ہوگا.

اسی طرح آقا نے جب اپنے غلام کو بازار میں فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا. تو آقا کا یہ سکوت اس کی اجازت کے مترادف ہوگا اور اسے مأذون فی التجارۃ (جسے) تجارت کرنے کے لیے اجازت دی گئی ہے) تسلیم کیا جائے گا.

اسی طرح مدعی علیہ نے جب عدالت میں (فیصلے کی مجلس میں) قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کا حلف سے رکنا اس کی رضا مندی پر محمول ہوگا کہ وہ مال کی ادائیگی کو اپنے اوپر لازم کر رہا ہے. مذکورہ صورت صاحبینؒ کے نزدیک بطریق اقرار ثابت ہوتی ہے. (اس نے مدعی کے دعوے کا اقرار کرلیا) لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک بطریق بدل ہے. حاصل کلام یہ ہے کہ ضرورت بیان کے موقع پر خاموش ہو جانا بیان ہی کے مترادف ہے. چنانچہ اس اصول پر ہماری رائے میں بعض کی رائے پر باقی حضرات کا خاموش ہو جانا اجماع سکوتی قرار دیا جائے گا.

## بیان عطف

بیان عطف کی مثال یہ ہے کہ کسی مجمل اور مبہم جملے کے ساتھ کوئی ناپ یا تول والی شے کو

عطف کیا جائے یعنی مربوط طور پر ذکر کیا جائے تو یہ اس مبہم جملے کا بیان ہوگا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا:
لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ یا کہا: مِائَةٌ وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ تو یہ عطف اس امر کا بیان شمار ہوگا۔ کہ سب مذکور ایک ہی جنس سے ہے (یعنی ایک سو ایک درہم ہے یا ایک سو ایک گیہوں کی بوریاں ہیں)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا: مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ، یا مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ، یا مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ تو یہ عطف اس سو کا بھی بیان ہوگا۔ گویا کہ اس نے أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا کے طور پر بیان کیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ کوئی یہ کہے: مِائَةٌ وَثَوْبٌ یا مِائَةٌ وَشَاةٌ کیونکہ مذکورہ صورت میں یہ سو کے لیے بیان متصور نہ ہوگا۔

یہ یاد رہے کہ عطف بیان کا یہ طریق (جس میں صرف ایک شے کا ذکر بطور عطف ہوتا ہے) اسی صورت میں درست ہے جب کہ کسی کے ذمہ قرض کی حیثیت سے ذکر کیا جائے جیسا کہ ناپ تول کی اشیاء کے ذکر میں معمول ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ مِائَةٌ وَشَاةٌ اور مِائَةٌ وَثَوْبٌ (کی آخری مذکور مثالیں)

بھی اسی اصل پر بیان شمار ہوں گی ۔

## بیان تبدیل

دراصل سابق حکم میں تغیر و تبدل کرنے کو کہتے ہیں ۔ چونکہ یہ نسخ ہے ، (یعنی سابقہ حکم کو منسوخ کر دیتا ہے) لہذا بیان تبدیل صرف صاحب شریعۃ سے ہی روا ہے ۔ بندوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں (کہ سابقہ احکام کو منسوخ کر دے) ۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کوئی اپنے حکم میں سے پورے حکم ہی کو مستثنی قرار دے دے تو یہ حکم کو منسوخ کرنا متصور ہوگا ۔ چنانچہ اقرار سے رجوع کرنا یا طلاق اور عتاق سے رجوع کرنا اسی بناء پر ہی جائز ہے ۔ کیونکہ بندے کو یہ حق حاصل نہیں ۔

اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفُ قَرْضٍ اَوْ ثَمَنِ الْبَیْعِ اور کہا کہ وہ سکّے کھوٹے ہیں تو اس کا ایک ہزار کے اقرار کے بعد کھوٹے سکّوں کا یہ ذکر صاحبینؒ کی رائے میں بیان تغیر ہوگا ۔ لہذا موصولاً (یعنی اگر سابق کلام سے متصل کہا) جائز ہوگا ۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے ۔ لہذا صحیح نہیں اگرچہ متصل ہی کیوں نہ کہا ہو ۔

اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِیَۃٍ بَاعَنِیْھَا وَلَمْ اَقْبِضْھَا تو یہ قول کہ وہ میرے قبضے میں نہیں آئی (امام اعظمؒ کے نزدیک اور باندی کا علم نہیں (کہ کون سی ہے) بیان تبدیل شمار ہوگا (کیونکہ جب اس نے ایک ہزار بطور قیمت اپنے ذمے لازم ہونے کا اقرار کر لیا، تو یہ اس بات کا بھی اقرار ہے کہ وہ اس کے قبضے میں آ چکی ہے)۔ چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک قیمت کے لازم ہونے کا اقرار قبضے میں لینے کا اقرار ہے جب کہ سامان فروخت ضائع بھی ہو جائے۔ البتہ اگر سامان فروخت قبضے میں لینے سے پہلے ضائع ہو جائے تب قیمت لازم نہ ہوگی۔

# ۲۹۔ بحث دوم

## (قانون اسلامی کا مأخذ دوم)

سنۃ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان جو ریت کے ذرّوں اور سنگریزوں کی تعداد سے بھی کہیں زیادہ ہے۔

### حدیث کی اقسام

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنۃ بھی (احکام شریعۃ کے اخذ کرنے میں) قرآن حکیم (جس پر عمل لازمی طور پر واجب ہے) کی سی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اس سے بھی اسی درجے کا علم اور عمل کا لازم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی اس نے گویا کہ خدا ہی کی اطاعت کی۔ لہذا الفاظ واصطلاحات کی جو بحثیں خاص و عام۔ مشترک و مجمل وغیرہ کے ضمن میں کتاب کی بحث میں گزر چکی ہیں۔ سنۃ میں بھی انہی کا اعتبار ہوگا۔ البتہ سنۃ کے بارے میں کتاب کی سی حیثیت رکھنے میں ایک احتمال باقی رہتا ہے اور وہ یہ کہ آیا

واقعی کوئی حدیث نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہے اور آیا اس کا سلسلہ سند واقعی ان کی ذات گرامی تک متصل ہے چنانچہ اس امر کی چھان بین کے لیے حدیث کو تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے ۔

پہلی قسم وہ ہے جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح اور درست ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شک و شبہ کے ثابت ہو ۔ حدیث کی اس قسم کو متواتر کہتے ہیں ۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں اگرچہ شبہ کی کوئی صورت پائی جاتی ہو لیکن اسے درجۂ شہرۃ حاصل ہو چکا ہو (اسے حدیث مشہور کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے) ۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ بھی پایا جائے اور اسے سند کے سلسلے میں کسی ایک یا مختلف اقسام پر صرف ایک راوی نے بیان کیا ہو (اور اسے درجۂ شہرۃ حاصل نہ ہو سکا ہو) حدیث کی اس قسم کو خبر واحد کہتے ہیں ۔ (اب تینوں اقسام کو بالتفصیل بیان کیا جاتا ہے) ۔

متواتر حدیث وہ ہے جسے ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو اور راویوں کی تعداد اس قدر کثیر ہو کہ ان کا کذب پر جمع ہونا متصور نہ ہو سکتا ہو اور حدیث کی یہ قسم جو آپ تک اسی طرح

پہنچے - اس کی واضح مثال نقل قرآن ، رکعات کی تعداد زکاۃ کا مقررہ نصاب ہے (جس پر دنیا کے تمام ممالک میں موجود پوری امۃ مسلمہ کا اتفاق ہے) ۔

مشہور حدیث وہ ہے جو شروع میں تو خبر واحد کی حیثیت ہی رکھتی ہو لیکن دوسرے اور تیسرے دور میں اسے درجۂ شہرت حاصل ہو گیا ہو اور امت مسلمہ میں مقبول ہوگئی ہو لہذا (علمائے اصول کی رائے میں شریعۃ کے احکام مستنبط کرنے کے ضمن میں اس کی حیثیت بھی) متواتر کی سی ہوگی ۔

حدیث کی یہ قسم جو آپ تک اسی طرح پہنچے - اس کی مثال موزوں پر مسح کرنے ، زناء کی سزا رجم بیان کرنے والی احادیث ہیں ۔

(متواتر اور مشہور میں فرق کرنے کے لیے ایک بات ذہن میں محفوظ رہنی چاہیے کہ) متواتر سے علم قطعی ثابت ہوتا ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور مشہور سے اطمینان بخش علم مفید حاصل ہوتا ہے جس کا انکار بدعت ہے - تاہم علماء کے نزدیک ان دونوں پر عمل لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں - بلکہ ساری بحث خبر واحد پر ہوتی ہے (کہ آیا اس سے ثابت ہونے والے احکام پر عمل واجب ہے یا نہیں ۔

ہمارے موقف کے مطابق خبر واحد وہ ہے جس کو کسی ایک راوی نے دوسرے ایک راوی سے بیان

کیا ہو ، یا ایک راوی نے جماعت سے بیان کیا ہو ، یا جماعت نے ایک راوی سے بیان کیا ہو اور اس میں راویوں کی کثرت تعداد کا لحاظ (کسی ایک درجے پر بھی) نہیں ہوگا . جب تک اسے درجہ شہرت حاصل نہ ہو .

خبر واحد پر بھی احکام شرعیہ میں عمل واجب ہے - بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادل ہو، عاقل ہو اور اسے روایت کے بیان کرنے میں ضبط تام حاصل ہو (یعنی پوری صحت کے ساتھ روایت کر سکتا ہو) . حدیث کی یہ قسم جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ تک پہنچی ہے وہ ہے جس میں مذکورہ شرائط کا لحاظ ہے .

دراصل راوی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک راوی وہ ہے جو اپنے علم و اجتہاد کی بناء پر امت مسلمہ میں معروف اور مسلم ہے مثلاً حضرات خلفاء اربعہ رض ، حضرت عبداللہ بن مسعود رض ، حضرت عبداللہ بن عباس رض ، حضرت عبداللہ بن عمر رض ، حضرت زید بن ثابت رض ، حضرت معاذ بن جبل رض اور انہی کے مثل دیگر صحابۂ کرام - پس جب آپ کے لیے مذکورہ بالا حضرات کی روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طور پر ثابت ہو جائے تو ان بزرگوں کی روایۃ پر (اگرچہ اس روایت کی حیثیت خبر واحد ہی کی ہے تب بھی) عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے .

چنانچہ امام محمدؒ نے (حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے منقول) اس اعرابی کی روایۃ کو بیان کیا ہے جن کی آنکھ میں کسی عارضے کی بناء پر کچھ خرابی تھی اور اسے نماز میں قہقہہ کے مسألہ میں واجب العمل قرار دیا ہے اور قیاس کو (جو اس کے متضاد تھا) ترک کر دیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک بار نماز ادا فرما رہے تھے اور صحابۂ کرام اقتداء فرما رہے تھے کہ ایک اعرابی آیا اور اپنی آنکھ میں خرابی کی بناء پر اچانک گڑھے میں جا گرا۔ تقاضاء بشری سے بعض صحابۂ کرام بے ساختہ آواز کے ساتھ ہنس پڑے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا تم میں سے جس نے نماز میں قہقہہ لگایا ہے اس کا وضوء ٹوٹ گیا۔ لہذا اسے چاہیے کہ ازسرنو وضوء کرے اور پھر نماز کو دوبارہ ادا کرے۔ اب یہ روایۃ قیاس کے خلاف ہے کہ قہقہہ لگانے سے وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ نواقض وضوء کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ چونکہ راوی معروف و مسلّم ہے لہذا امام محمدؒ خلاف قیاس ہونے کے باوجود اسے واجب العمل قرار دیتے ہیں).

اسی طرح مسألۂ محاذاۃ میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی روایت پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح حضرت عائشہؓ سے منقول قیء سے وضوء ٹوٹ جانے کی حدیث ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور قیاس کو ترک

کر دیا جاتا ہے۔

اسی طرح ابن مسعودؓ سے منقول حدیث سہو کی صورت میں سلام کے بعد سجدہ کرنے کی حدیث ہے۔ (یعنی قیاس یہ تھا کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہوتا) جس پر عمل کیا جاتا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

راویوں کی دوسری قسم ہے جو روایۃ میں حفظ اور عدالت کے معیار پر تو پورے اترتے ہوں اور مشہور و مسلّم ہوں۔ لیکن نہ تو اجتہاد سے کام لیتے ہوں اور نہ ان سے کوئی فتوی ہی صادر ہوتا ہو۔ مثلاً حضرت ابو ھریرہؓ اور انسؓ بن مالک۔ پس جب ان دونوں حضرات کی مثل دیگر صحابۂ کرام (جن میں علم و عدالۃ تو پائی جائے لیکن صاحب فتوی نہ ہوں) تو اب اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر تو روایۃ قیاس کے مطابق ہے تو یہ پوشیدہ امر نہیں کہ اس پر عمل واجب ہے لیکن اگر وہ خلاف قیاس ہوں تو قیاس پر عمل اولی ہوگا۔ اس کی مثال حضرت ابو ھریرہؓ سے مروی وہ روایت ہے جس میں آپ نے فرمایا: کہ جو چیز آگ پر پکائی جائے تو اس کے کھانے سے وضوء لازم ہوگا۔ اس پر ابن عباسؓ نے ان سے یہ کہا کہ اگر آپ گرم پانی سے وضوء کریں تو کیا اس کے بعد دوبارہ ٹھنڈے پانی سے وضوء فرمائیں گے تو ابو ھریرہؓ خاموش

ہوگئے گویا کہ ابن عباس رض نے قیاس سے ان کی اس روایۃ کو رد کر دیا کیونکہ اگر یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو اسے بیان کرتے۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء احناف نے حضرت ابو ھریرہ رض کی روایۃ کو مسالۂ مضراۃ کے بارے میں ترک کرکے قیاس پر عمل کیا ہے۔ (ابو ھریرہ رض سے مروی ہے : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اونٹنی اور بھیڑ بکری کا دودھ تھنوں میں کچھ عرصہ اس لیے نہیں چھوڑنا چاہیے کہ فروخت کے وقت زیادہ دودھ کا لحاظ کرتے ہوئے خریدار زیادہ قیمت دے گا کیونکہ اس میں دھوکا دہی ہی کی ایک صورت ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص ایسا جانور خرید کرے تو اب اسے اختیار حاصل ہوگا کہ آئندہ دودھ دوہنے کے بعد اگر مناسب سمجھے تو رکھ لے ورنہ بصورت دیگر اسے لوٹا سکتا ہے اور اس صورت میں وہ ایک صاع کجھور اس دودھ کے بدلے میں جو اس نے اس جانور سے دوہا ہے معاوضے کے طور پر دیدے۔ مذکورہ روایۃ میں قیاس کے مطابق یا تو دودھ کے بدلے اتنا دودھ واپس کرنا چاہیے یا پھر اس کی قیمۃ ادا کرنی چاہیے۔ دودھ کی غیر معین مقدار کے معاوضے میں کجھور ایک صاع دینا خلاف قیاس ہے)۔

راویوں کے درجے میں مذکورہ اختلاف کی بناء پر

ہماری رائے میں خبر واحد پر عمل کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ کتاب و سنۃ مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور نیز ظاہر کے خلاف بھی نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ارشاد نبوی ہے کہ "میرے بعد تمہارے ہاں احادیث کی کثرت ہو جائے گی۔ پس جب کوئی حدیث میری طرف منسوب کرکے بیان کی جائے تو اسے کتاب اللہ کی روشنی میں جانچو۔ اگر موافق پاؤ تو اسے قبول کرو اور اگر مخالف پاؤ تو اسے رد کر دو"۔ اور اس رد و قبول کی توجیہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس ارشاد سے ہوئی ہے۔ آپ نے فرمایا :

"راوی تین قسم کے تھے ایک تو مؤمن اور مخلص صحابۂ کرام کا گروہ تھا، جو بارگاہ رسالت میں حاضر ہوتا۔ آپ ﷺ کے کلام کے معنی سے باخبر ہوتا۔ دوسرے وہ بدوی تھے جو کسی قبیلے سے آئے، پس آپؐ سے سنا جو سنا لیکن رسول اکرم ﷺ کے کلام کی حقیقت تک نہ پہنچ سکے؛ پس جب ایسا شخص اپنے قبیلے کی طرف لوٹا تو روایۃ لفظی کے بجائے اپنی زبان میں اس مفہوم کو ادا کرکے معنی کو بدل دیا اور خود یہ گمان کیا کہ (اس روایۃ کو لفظ بلفظ نہ پہنچانے بلکہ اپنی زبان میں ادا کرنے سے) کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔ تیسرے وہ منافق، جن کے نفاق کا مسلمانوں کو علم نہیں ہوا پس انھوں نے جو نہ سنا وہ روایت کیا اور جھوٹ باندھا،

پھر ایسے شخص سے متعدد لوگوں نے سنا اور اسے مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی روایت کو آگے بیان کیا اور وہ روایت لوگوں میں شہرت پا گئی۔ چنانچہ اس بناء پر یہ واجب ہے کہ روایۃ کو کتاب اللہ سے بھی جانچا جائے اور سنت مشہورہ سے بھی جانچا جائے۔

کتاب اللہ سے روایۃ کے جانچنے کی مثال حدیث مس ذکر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایۃ ہے: مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ۔ (جو شخص اپنے آلہ تناسل کو چھوئے وہ وضو کرے)۔ جب ہم نے اسے کتاب اللہ پر جانچا تو اس ارشاد ربانی کے مخالف پایا۔ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا اور اس طہارۃ کی صورت یہ تھی: أَنَّهُمْ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْأَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيسًا اَلَا تَطَهُّرًا على الاطلاق۔ (وہ لوگ پہلے پتھروں سے استنجاء کیا کرتے تھے پھر پانی سے دھویا کرتے تھے اگر مس ذکر حدث کا سبب ہوتا تو یہ (دھونا وغیرہ) نجاست شمار ہوتا نہ کہ تطہیر۔ کیونکہ دھوتے ہوئے بھی مس کے بغیر چارہ نہیں)۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بیان کیا گیا ہے: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا

باطلٌ باطلٌ باطلٌ - تو اسے ارشاد ربانی کا مخالف پایا -

فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ - (البقرة ۲۳۲)

انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو - اب کتاب اللہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت ولی کی اجازت لیے بغیر از خود نکاح کر سکتی ہے (يَنْكِحْنَ کا فاعل عورتیں ہیں) .

خبر واحد کو سنۃ مشہورہ پر پیش کرنے اور جانچنے کی مثال یہ حدیث ہے کہ ایک گواہ اور قسم سے گواہی دی جا سکتی ہے - اب یہ حدیث نبی اکرم ؐ کی اس مشہور حدیث کے مخالف ہے کہ: اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَ الْيَمِينُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ (دعوی کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ گواہ پیش کرے اور انکار کرنے والے پر قسم ضروری ہوتی ہے). چنانچہ اس بناء پر ہماری رائے یہ ہے کہ جب خبر واحد ظاہر اور قیاس کے مخالف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا .

ظاہر کے خلاف صورتوں کی مثال یہ ہے کہ ایک ایسی خبر جس سے کثرت سے عوام کا آگاہ ہونا ضروری ہو وہ عہد صحابہ اور تابعین میں درجۂ شہرۃ کو نہ پہنچے ، کیونکہ صحابہ اور تابعین کی جماعۃ پر یہ اتہام نہیں لگایا جا سکتا کہ انہوں نے سنت عالیہ کی

پیروی میں کوتاہی سے کام لیا ہے۔ پس جب کوئی حدیث اپنی اشد ضرورۃ ہونے کے باوجود مشہور نہ ہوئی جب کہ لوگوں کی کثرت کو اس سے آگاہ ہونا چاہیے تھا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ صحیح نہیں (بلکہ بعد کے عہد میں وضع ہوئی)۔

مثال شرعیہ میں سے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی ایک شخص نے یہ خبر دی کہ اس کی بیوی اس پر عارضی طور پر دودھ شریک ہونے کی بناء پر حرام ہے (تو یہ جائز ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے۔ البتہ وہ اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے)۔

اگر کسی شخص کو یہ خبر دی جائے کہ رضاعۃ کی بناء پر عقد باطل ہے تو اس خبر کو قبول نہ کیا جائے (کیونکہ نکاح دو گواہوں اور کثرت سے لوگوں کی موجودگی میں ہوا ہے اگر کوئی ایسی بات ہوتی تو مخفی نہ رہتی)۔

اسی طرح اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کی موت کی خبر دی گئی، یا شوہر کی طرف سے اسے طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر موجود نہیں تو جائز ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے اور عورت دوسرے شخص سے نکاح کر لے۔

اسی طرح اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے۔ اب کسی شخص نے اسے قبلے کے صحیح رخ کی خبر

دی تو اب اس اطلاع پر عمل واجب ہوگا۔

اگر کسی شخص کو ایسا پانی میسر آیا کہ اسے اس کے بارے کچھ علم نہیں (کہ وہ پاک ہے یا ناپاک) پھر ایک شخص نے بتایا کہ پانی ناپاک ہے۔ تو اب اس سے وضوء جائز نہیں۔ بلکہ وہ تیمم کرے۔

## فصل

خبر واحد چار موقعوں پر حُجّة ہے:

(۱) خالص اللہ تعالی کا حق ہو۔ جس میں بندے کا حق نہ ہو اور نہ ہی عقاب و سزا ہو۔

(۲) خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر محض کچھ لازم ہو۔

(۳) خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر کچھ لازم نہ آئے۔

(۴) خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر کسی وجہ سے کچھ لازم آتا ہو۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے اس میں خبر واحد مقبول ہوگی کیونکہ رسول اکرمؐ نے رمضان المبارک کی رؤیة ھلال میں فقط ایک بدوی کی شہادة کو قبول کیا۔

جہاں تک دوسری صورة کا تعلق ہے اس میں

عدد اور عدالۃ دونوں شرط ہوں گے ۔ اس کی مثال باہمی تنازعات و معاملات ہیں ۔

تیسری صورت میں خبر واحد مقبول ہے خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، کوئی فرق نہیں ۔ اس کی مثال عام معاملات ہیں ۔

چوتھی صورۃ میں عدد اور عدالۃ دونوں میں سے ایک شرط لازم ہے یہ رائے امام اعظمؒ کی ہے ۔ اس کی مثال کسی کو معزول کرنا اور روکنا ہے (مثلاً دو آدمی یا ایک عادل شخص کسی وکیل کو یہ کہے کہ تیرے مؤکل نے تجھے معزول کر دیا ہے یا کسی ماذون کو جسے اذن تجارت دی گئی ہے ۔ دو آدمیوں نے یا ایک عادل شخص نے یہ بتایا کہ مالک نے تمہیں فروخت کرنے سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی) ۔

## قانون اسلامی کا تیسرا مأخذ

# ۳۰۔ اجماع

ہادی برحق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد، دین کے فروعی امور میں جن میں کتاب و سنۃ کی کوئی واضح ہدایۃ موجود نہیں) امت مسلمہ کا اجماع حجت ہے۔ اور شرعی طور پر اس پر عمل واجب ہے تاکہ امت مسلمہ کی عظمت شان کا اظہار ہو۔

اجماع چار اقسام پر منقسم ہے:

۱۔ صحابۂ کرامؓ کا کسی نئے پیش آمدہ مسئلے میں اجماع کہ وہ زبانی طور پر کسی رائے کے اظہار پر متفق ہو جائیں۔

۲۔ بعض صحابۂ کرامؓ کسی مسئلے پر زبانی طور پر اظہار خیال کریں اور دیگر حضرات صحابۂ کرامؓ سکوت فرمائیں اور اس کی تردید نہ کریں۔

۳۔ اگر صحابہؓ کا کوئی ایسا قول نہ پایا جائے جس سے مسئلے کی وضاحت ہو تو تابعین کا اجماع۔

(۴) سلف میں سے کسی ایک کے قول پر اجماع ۔

جہاں تک پہلی صورۃ کا تعلق ہے تو مسائل شرعیہ میں استنباط کرنے کے لیے اس کی حیثیت کتاب اللہ کے اہم ماخذ کی سی ہوگی ۔

دوسری صورت کی حیثیت متواتر کی ہے ۔

تیسری صورۃ کی حیثیت خبر مشہور کی سی ہے ۔

اور چوتھی صورت کہ متاخرین سلف میں سے کسی ایک کے قول پر اجماع کریں کی حیثیت ایک ایسی خبر واحد کی ہے جو صحیح ہو ۔ لیکن ایک بات "کاشانۂ ذہن و خیال" میں محفوظ رہنی چاہیے کہ فقہی مسائل کے بارے میں اجماع ان لوگوں کا معتبر ہوگا جو صاحب رائے اور مجتہد ہوں (اہل بصیرت ہوں) ۔ (دینی بصیرۃ سے عاری) عوام، (محض عقل کی کسوٹی پر جانچنے والے) متکلم اور اصول فقہ سے ناآشنا اور دینی بصیرت سے محروم محدث کا اجماع معتبر نہ ہوگا ۔

اب اجماع کی ایک اور نوعیۃ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں : (۱) مرکب (۲) غیر مرکب

اجماع مرکب یہ ہے کہ کسی نئے پیش آمدہ مسئلے میں علۃ اور سبب کے مختلف تعین کے باوجود علماء کی آراء متفق ہو جائیں ۔ مثلاً اگر کسی شخص کو قے آ جائے اور وہ عورت کو مس بھی کرے تو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ دونوں کا اس امر پر

اتفاق ہے کہ اس کا وضوء ٹوٹ جائے گا۔ احناف کے نزدیک تو اس لیے حدث (یعنی وضوء کا ٹوٹنا) ہوگا کہ اسے قیء آئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وضوء اس لیے جاتا رہا کہ اس نے عورت کو مس کیا۔

اجماع کی یہ قسم حجة نہ رہے گی، جب کہ دونوں وجہوں میں سے ایک غلط ثابت ہو جائے۔ مثلاً بالفرض اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قیء ناقض وضوء نہیں تو امام اعظمؒ کی رائے میں وضوء نہیں جائے گا۔ اسی طرح اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مطلق مس کرنے سے وضوء نہیں جاتا۔ تو امام شافعیؒ کی رائے میں (صرف قیء آنا) ناقض وضوء نہیں۔ کیونکہ ہر امام کے نزدیک وہ علة اور سبب باقی نہ رہا جس پر حکم کا مدار اور انحصار اور دونوں صورتوں میں فساد کا احتمال بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امام اعظمؒ کی رائے مس کے مسئلے میں درست ہو، لیکن قیء کے مسئلے میں غلط ہو۔ اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کی رائے قیء کے مسئلے میں درست ہو لیکن مس کے مسئلے میں غلط ہو۔ لہذا اس بناء پر اجماع مرتب نہیں ہوگا۔ بخلاف اس مذکورہ بالا صورت کے جو اجماع کی مثال میں گزر چکی ہے۔

پس ماحاصل کلام یہ ہے کہ اجماع کی اس قسم میں جب اس بنیاد میں جس پر مسئلے کے حکم کا مدار ہے،

فساد ظاہر ہو جائے تو ایسے اجماع کا منسوخ کرنا جائز ہے۔

اس اصول کی بناء پر اگر قاضی نے کسی مقدمے میں کوئی فیصلہ صادر کیا، بعد میں معلوم ہوا کہ گواہ غلام تھے یا جھوٹے تھے، اور اپنی گواہی سے پھر گئے تو قاضی کا فیصلہ باطل ہوگا اگرچہ یہ بطلان اور فساد مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہوگا (کیونکہ قاضی نے گواہوں کی شہادۃ سے فیصلہ کیا ہے جو حجت شرعی ہے لہذا وہ اصولی طور پر نافذ ہوگا۔ البتہ گواہوں کو غلط گواہی کی سزا دی جا سکتی ہے اور پورا تاوان ان سے وصول کیا جا سکتا ہے)۔

اسی اصول کی بناء پر مؤلفۃ قلوبہم کا مصرف زکوٰۃ کے مصارف ثمانیۃ سے ساقط ہو جائے گا، کیونکہ وہ علت باقی نہ رہی (اسلام کی عظمت و شوکت کے حصول کے بعد تالیف قلوب کی مد میں خرچ کرنے کی بجائے مسلمانوں کی داخلی تعمیر و ترقی پر خرچ کرنا چاہیے)۔

اسی اصول کی بناء پر (رسول اکرم ﷺ کے) ذوی القربی کا حصہ بھی ساقط ہوگیا۔ کیونکہ علت باقی نہ رہی۔ (آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

سهم ذوي الْقُرْبىٰ فِيْ حَالِ حَيَاتِي وَلَيس لهم بعد مماتي)۔

اسی اصول پر اگر کسی شخص نے ناپاک کپڑے کو سرکے سے دھولیا اور نجاست زائل ہوگئی تو کپڑا اپنی علت (نجاسة) کے زائل ہونے پر پاک ہو جائے گا۔

چنانچہ مذکورہ بالا مثال سے حدث اور خبث کا فرق بھی واضح ہوگیا کہ سرکہ ناپاک جگہ سے نجاست کو تو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکے سے طہارۃ حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اسے طہارت کے وصف سے متصف کرنے والی شے پانی ہے۔

اجماع کی ایک قسم اور ہے اور وہ عدم القائل بالفصل۔ (یہ اجماع کی بڑی عجیب و غریب قسم ہے جو دراصل اجماع مرکب ہی کی ایک نوع ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مسئلوں میں اگر اختلاف پایا جائے تو ان میں سے اگر ایک ثابت ہو جائے تو دوسرا مسئلہ از خود ضرورۃً ثابت ہو جائے۔ کہ جب دو مسئلے اکٹھے ثابت ہوتے ہیں اور اکھٹے ہی ان میں اختلاف پایا جاتا ہے تو تیسری نئی بات پیدا نہ ہوگی۔ اگر کوئی تسلیم کرے تو دونوں کا، انکار کرے تو دونوں سے۔ یہ نہیں کہ ایک کا اقرار کرے اور دوسرے کا انکار کرے)۔

اس اجماع کی آگے دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ دو مسألوں میں ایک ہی نوعیت کا اختلاف پایا جائے۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ دو مسألوں میں نوعیت اختلاف مختلف ہو۔ پہلے کا حکم یہ ہے کہ

وہ حجت شرعی ہے اور دوسرا حجت نہیں ہے۔

پہلے کی مثال یہ ہے کہ مسائل فقہیہ میں بعض علماء نے ایک ہی اصل پر مسئلے کو مستنبط کیا ہے۔ مثلاً جب یہ ثابت ہوگیا کہ تصرفات شرعیہ میں نہی کا وارد ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ مشروع ہیں۔ اس اصول پر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ عیدالاضحی کے روز روزہ رکھنے کی نذر ماننا درست ہے۔ (مطلق نذر مانی تو نذر باطل نہ ہوگی۔ لیکن روزہ نہ رکھے اور بعد میں رکھ لے) اسی طرح اگر بیع فاسد ہے تو (سامان پر قبضہ حاصل ہونے کی صورت میں) ملکیت ثابت ہوگی۔ اس میں بھی وہی اجماع عدم القائل بالفصل کا اصول کار فرما ہے۔

اگر ہم یہ مان لیں کہ تعلیق (کسی امر کو مشروط کرنا) شرط کے پائے جانے پر سبب ثابت ہوگا (اور حکم مرتب ہو جائے گا) تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ طلاق اور عتاق کو ملکیت یا سبب ملکیت سے مشروط کرنا صحیح ہوگا۔ اسی طرح جب ہم یہ مان لیں کہ کسی صفت سے موصوف اسم پر حکم کے مرتب ہونے سے حکم کا معلق ہونا ثابت نہیں ہوتا، تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھنے سے باندی سے نکاح کی ممانعت نہ ہوگی کیونکہ سلف صالحین سے منقول ہے۔

یہ درست ہے کہ امام شافعیؒ نے ''آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت'' کا مسألہ اسی اصل پر مستنبط کیا ہے ، اب اگر مذکورہ استطاعت کے باوجود مؤمنہ باندی سے ہم نکاح کو جائز رکھتے ہیں تو کتابیہ باندی سے نکاح کیوں درست نہ ہوگا ؟ اور ان مسائل کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں ۔

دوسری قسم کی مثال (جو حجت نہیں ہے) یہ ہے کہ جب ہم یہ مان لیں کہ قے ء سے وضوء جاتا رہتا ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ بیع فاسد سے ملکیت بھی ثابت ہوگی ۔ اس میں بھی عدم القائل بالفصل کا اصول ملحوظ ہے یا اسی اصول پر یہ بھی تسلیم کریں کہ قتل عمد کی جزاء قصاص ہے ۔

اسی اصول پر اگر یہ مانیں کہ جب قے ء ناقض وضوء نہیں ہے تو مطلق چھونے سے وضوء جاتا رہے گا ۔ اور اجماع کی یہ قسم حجت نہیں ہے کیونکہ استنباط کا یہ طریق اگرچہ مجتہد کے طریق اجتہاد کی اصل پر دال ہے ، لیکن اس سے یہ واجب نہیں ہوگا کہ دوسرے مسئلے کی اصل بھی اسے قرار دیا جائے اور دوسرے مسئلے کو اس پر مستنبط کیا جائے (جیسا کہ بیع فاسد کی مثال ابھی بیان کی گئی ہے) ۔

# فصل - اجتہاد کا صحیح طریق

مجتہد پر واجب ہے کہ وہ کسی نئے پیش آمدہ مسئلے کو پہلے کتاب اللہ میں تلاش کرے پھر سنت رسول اکرم ﷺ میں دیکھے کہ آیا اس میں کوئی حکم منصوص (یعنی واضح) موجود ہے۔ خواہ یہ حکم قرآن حکیم میں عبارۃ النص کی صورت میں پایا جائے یا دلالۃ النص سے (یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے) جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ کیونکہ نص کی موجودگی میں رائے پر عمل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی اصول پر اگر کسی شخص پر قبلے کا رخ مشتبہ ہو جائے اور کسی شخص نے اسے صحیح رخ کی خبر دی تو ایسی صورت میں تحری (یعنی کسی امر میں از خود پورے غور و فکر سے کام لینا) جائز نہیں۔

اگر کسی شخص نے پانی دیکھا (اور اس نے اس سے وضوء کا ارادہ کیا)، اب کسی شریف آدمی نے اسے بتایا کہ یہ ناپاک ہے تو اس سے وضوء جائز نہ ہوگا۔ بلکہ اسے تیمم کرنا چاہیے۔

اسی اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم درجہ ہے، ہماری رائے میں حدود کے ضمن میں "شبہ بالمحل" (جسے

شبہ دلیل بھی کہتے ہیں) "شبہ فی الظن" سے (جسے شبہ اشتباہ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے) زیادہ قوی ہے حتی کہ "شبہ فی المحل" میں کسی شخص کے گمان کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے مقاربت کر لی تو اس پر حد زنا جاری نہیں ہوگی اگرچہ وہ اس بات کا اقرار کرے کہ مجھے اس امر کا علم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے (بچہ تولد ہونے کی صورت میں) بچے کا نسب اسی شخص سے ثابت ہوگا۔ کیونکہ بیٹے کے مال میں باپ کے حق ملکیت کا شبہ نص سے ثابت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيكَ (اس سے باپ کی ملکیت کا شبہ ہوتا ہے۔ شبہ یہ ہے کہ کوئی چیز حق اور ثابت شدہ امر سے ملتی جلتی ہو (لیکن حق نہ ہو) چنانچہ مذکورہ مسئلے میں حلت کے بارے میں باپ کے گمان کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے مقاربت کرلی، تو اس کے ظن کا حلت اور حرمت کے بارے میں اعتبار کیا جائے گا۔ حتی کہ اگر اس نے یہ کہا کہ میرا گمان یہی تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر اس نے کہا میرا یہ گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملکیت کا شبہ نص

سے ثابت نہیں۔ لہذا اسی کی رائے کا (فیصلہ کرنے میں) اعتبار کیا جائے گا۔ نیز (بچہ تولد ہونے کی صورۃ میں بچے کا نسب اس شخص (بیٹے سے) ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ دعوی بھی کرے۔

اگر مجتہد دو دلائل میں تعارض پائے۔ تو اگر یہ تعارض اور تصادم دو آیتوں میں واقع ہو رہا ہے (اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی بحیثیت دلیل کوئی صورت نظر نہیں آتی) تو اسے سنت کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

اگر یہ تعارض سنت میں بھی پایا جاتا ہے (کہ ایک حدیث کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی دلیل موجود نہیں) تو اسے آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور قیاس صحیح سے کام لینا چاہیے۔ مجتہد اگر یہ تعارض قیاس میں بھی پائے تو اسے تحری یعنی خوب غور و فکر اور تعمق سے کام لینا چاہیے۔ اور ان دونوں قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرنا چاہیے کیونکہ قیاس سے کم درجہ اور کوئی دلیل شرعی موجود نہیں۔ لہذا اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اسی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی مسافر کے پاس پانی کا برتن ہے، ایک پاک ہے اور دوسرا ناپاک تو تحری سے کام نہ لے بلکہ تیمم کرے۔ لیکن اگر اس کے پاس دو کپڑے ہیں، ایک پاک اور دوسرا

ناپاک تو اس صورت میں تحری سے کام لے۔ (اس میں نکتہ یہ ہے) کہ پانی کا بدل تو موجود ہے اور وہ ہے مٹی، کہ اس سے تیمم ہو سکتا ہے۔ لیکن کپڑے کا بدل کوئی نہیں۔ لہذا تحری سے کام لینا ضرورت کے پورا کرنے کے لیے ضروری ہوا۔ مذکورہ بالا عمل سے یہ ثابت ہوا کہ رائے سے فقط اسی وقت کام لینا چاہیے جب اس کے سوا کوئی اور چارہ کار اور دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

اب ایک بات اور کاشانۂ ذہن میں محفوظ رہے کہ جب تحری سے کام لیا اور اس پر عمل کرکے تحری کو مؤکد کرلیا، از سر نو تحری سے پہلے امر میں یہ نقص واقع نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے دو کپڑوں کے درمیان تحری سے کام لیا۔ اور ان میں سے ایک کو پہن کر نماز ظہر ادا کرلی۔ پھر عصر کے وقت از سر نو تحری سے دوسرے کپڑے کے متعلق پاک ہونے کا خیال پیدا ہوا، تو اب اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ عصر دوسرے کپڑے سے ادا کرے۔ کیونکہ پہلی تحری عمل سے مؤکد ہو چکی ہے۔ لہذا محض از سر نو تحری سے باطل نہ ہوگی۔ اور کپڑے کے مشتبہ ہونے کی مثال قبلے کے رخ کے مشتبہ ہونے سے مختلف ہے۔ مثلاً جب کسی شخص نے قبلے کے رخ کے بارے میں تحرّی سے کام لیا۔ پھر اس کی رائے بدل

گئی اور از سر نو تحری سے کسی دوسری طرف رخ قبلہ کا گمان ہوتا ہے تو اسے نئی طرف رخ کر لینا چاہیے کیونکہ قبلے کا رخ ان چیزوں میں سے ہے جن کے منتقل ہونے کا احتمال موجود ہے۔ اب یہ ممکن ہے کہ قبلے کے ضمن میں تحری کو ایک ایسے حکم کے مترادف قرار دیا جائے جسے منسوخ کر دیا جائے۔

اسی اصول پر جامع کبیر میں عید الاضحی کے موقع پر تکبیرات کا مسئلہ ہے کہ اگر اس میں بندے کی رائے بدل گئی تو نئی رائے پر عمل کرنا درست ہوگا (کیونکہ تکبیرات میں تبدیلی ممکن ہے)۔

## قانون اسلامی کا ماخذ چہارم

# قیاس

(قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔

اصطلاح میں قیاس سے مراد یہ ہے کہ کسی اصل اور فرع میں موجود علت مشترک کو ملحوظ رکھتے ہوئے اصل کے حکم کو فرع پر جاری کیا جائے۔

قیاس دلائل شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اور حجت شرعی ہے۔ کسی نئے پیش آمدہ مسئلے میں اگر (کتاب، سنت اور اجماع میں سے کوئی) قیاس سے قوی دلیل موجود نہ ہو تو اس پر عمل واجب ہے۔

حُجیّتِ قیاس: (قیاس کے شرعی طور پر حجت ہونے) کی دلیل احادیث میں وارد ہوئی ہے (خصوصی طور پر حضرت معاذ بن جبل رضؓ کا واقعہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن کا عامل بنا کر روانہ کیا تو فرمایا):

معاذ! کس طرح فیصلہ کرو گے؟

معاذ نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ کی کتاب کی روشنی میں احکام شرعیہ جاری کروں گا۔

فرمایا: اگر وہاں کوئی واضح حکم نہ پاؤ تو۔۔

عرض کیا! سنت رسول اللہ ﷺ سے راہنمائی حاصل کروں گا۔

آپؐ نے فرمایا: اگر وہاں کوئی واضح حکم نہ پاؤ؟

انھوں نے عرض کیا: اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

رسالت مآب ﷺ نے اس جواب پر مسرت کا اظہار کیا اور فرمایا: ''اس معبود حقیقی کا کروڑہا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کو وہ توفیق بخشی جو اسے محبوب اور پسند ہے''۔

منقول ہے کہ قبیلۂ خثعم کی ایک عورت نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا:

''یا رسول اللہ! میرا والد ضعیف و ناتواں ہے۔ حج اس پر واجب ہوچکا ہے اور اسے اتنی استطاعت بھی حاصل نہیں کہ وہ سوار ہو سکے۔ کیا میرے لیے یہ جائز ہوگا کہ میں والد محترم کی طرف سے فریضہ ادا کر سکوں''؟

آپ نے ارشاد فرمایا: ''بھلا دیکھو تو اگر تمھارے

والد پر کچھ قرض ہوتا اور تم نے اسے ادا کر دیا ہوتا تو کیا یہ تمہارے لیے جائز ہوتا" ؟

اس عورت نے جواب دیا : "بلا شبہ" ۔

آپ نے فرمایا : "پس اللہ تعالی کا قرض ادا کرنا زیادہ ضروری اور زیادہ مستحسن ہے" ۔

مذکورہ بالا حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کی طرف سے حج کے ادا کرنے کو حقوق مالیہ (یعنی مالی لین دین) پر قیاس فرمایا اور اس کے جائز ہونے کی اصلی علت مؤثرہ (وجہ و سبب) کی طرف اشارہ فرما دیا کہ اصل مقصود قرض کا ادا کرنا ہے ، (خواہ یہ قرض بصورت مال ہو یا بصورت عبادت) . اور (مسائل شرعیہ پر غور و فکر کے) اسی طریق کو قیاس کہتے ہیں .

ابن الصباح نے جو امام شافعی رض کے معزز شاگردوں میں سے ہیں ، اپنی کتاب "شامل" میں قیس بن طاق بن علی سے یہ بیان کیا ہے . اس نے کہا کہ ایک شخص جو اپنی ہیئت ظاہری سے بدوی معلوم ہوتا تھا رسالت مآب ؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور یہ عرض کی:

يَا نَبِيَّ اللهِ مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَه بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ هَلْ يَنْقُضُ الْوُضُوءُ أَمْ لَا ؟ فَقَالَ : "هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْهُ" ؟

اور ایک عضو کو جسم کے دیگر اعضاء کا مشابہ قرار دینا قیاس کی ایک واضح مثال ہے .

ابن مسعودرض سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا، لیکن مہر کا تعین نہ کیا اور مقاربت سے پہلے شوہر فوت ہوگیا (اب عورت کو کتنا مہر ملنا چاہیے ؟) ابن مسعودرض نے ایک ماہ کی مہلت مانگی پھر فتوی دیا اور کہا کہ میں نے اپنی رائے سے اجتہاد کیا ہے اگر یہ درست ہے تو اللہ تعالی کی طرف سے ہے اگر یہ غلط ہے تو ام عبد کے بیٹے کی طرف سے ہے (یہ حضرت عبداللہ بن مسعودرض کی کنیت ہے). چنانچہ آپ نے فتوی دیا کہ میری رائے میں عورت کو مہر مثل ملے گا، نہ اس سے کم اور نہ اس سے زائد۔

## فصل

### صحت قیاس کی شرائط

قیاس کے صحیح ہونے کے پانچ شرائط ہیں :

(۱) نص (یعنی واضح حکم) کے مقابلے میں نہ ہو۔

(۲) نص کے احکام میں سے کسی حکم میں بھی قیاس کی وجہ سے کوئی تبدیلی واقع نہ ہو۔

(۳) اصل اور فرع میں علت مشترک ایسی نہ ہو جو ادراک سے بالاتر ہو۔

(۴) علت کا مقصود حکم شرعی ہو، امر لغوی نہ ہو۔

(۵) فرع ایسی نہ ہو جس میں نص (یعنی حکم واضح) پہلے ہی موجود ہو۔

نص کے مقابلے میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ حسن ابن زیاد سے پوچھا گیا: نماز میں قہقہہ لگانے والے کا کیا حکم ہے؟ اس نے جواب دیا: کہ تمہارا وضوء جاتا رہا۔ سائل نے دوبارہ پوچھا: اگر کسی شخص نے ایک پاکدامن عورت پر نماز کی حالت میں بہتان لگایا تو اس سے وضوء تو نہیں جاتا۔ جب کہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا انتہائی سنگین جرم ہے۔ (اور جب اس قدر سنگین جرم سے وضوء نہیں ٹوٹتا تو قہقہہ سے کیسے ٹوٹ جاتا ہے؟ حالانکہ یہ ایک ادنی جرم ہے۔

مذکورہ بالا واقعہ نص کے مقابلے کی واضح مثال ہے۔ حدیث میں صراحت سے اس اعرابی کا واقعہ مذکور ہے جس کی آنکھ میں کچھ شکایت تھی (اور جس میں نماز کی حالت میں قہقہہ سے وضوء ٹوٹنے کا ارشاد نبوی بیان ہوا ہے)۔

اسی طرح جب ایک عورت کا محرم کی معیت میں فریضۂ حج ادا کرنا جائز ہے اور (اس بات پر قیاس کرتے ہوئے کہ محرم کے ساتھ چونکہ نکاح حرام ہے اس لیے اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ عورتوں سے بھی عورت کا نکاح نہیں ہو سکتا لہذا) معتبر عورتوں کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہونا چاہیے (لیکن یہ

درست نہیں کیونکہ نص کے مقابلے میں) یہ قیاس ہے۔
نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: لَا يَحِلُّ لِامْرَاَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُو رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا۔

کسی عورت کے لیے جو اللہ تعالی اور آخرت پر ایمان رکھتی ہے، یہ جائز نہیں کہ وہ تین دن رات سے زیادہ سفر کرے سوائے اس صورت کے کہ اس کے ساتھ اس کا والد، شوہر یا والدہ کی طرف سے رشتہ داروں میں سے کوئی محرم ہو۔

دوسری شرط (یعنی نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تبدیلی نہ واقع ہو) کی مثال قیاس سے نیت کو شرط وضوء قرار دینا ہے اور امام شافعیؒ نے اسے تیمم پر قیاس کیا ہے۔ (اور اسے تیمم پر قیاس کرنا) آیۃ وضوء کی نص کے احکام میں تبدیلی کرنے کا باعث بن رہا ہے کیونکہ (نیت کو شرط وضوء قرار دینا) مطلق کو مقید کرنا ہے (جو مطلق اور مقید کے صریح اصول کی خلاف ورزی ہے کہ محض قیاس سے مطلق کو مقید کیا جائے)۔

اسی طرح ہم یہ تو تسلیم کر لیتے ہیں کہ بیت اللہ شریف کا طواف ارشاد نبوی کے مطابق، نماز کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن مطلق طواف کو قیاس سے

ستر عورت (یعنی اعضاء کا اس قدر ڈھانپنا جس قدر نماز میں ضروری ہے) اور وضوء کی شرط سے مقید کرنا (ہمارے موقف کے مطابق) درست نہیں ۔ کیونکہ اس سے مطلق طواف کے منصوص (یعنی واضح) حکم میں اسے مقید کر دینے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے ۔

تیسری شرط (کہ علت مشترک ایسی نہ ہو جو ادراک سے بالاتر ہو) کی مثال یہ ہے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ نبیذ تمر (کھجور یا چھواروں کو پانی میں بھگو کر اس کے نچوڑے ہوئے پانی) سے وضوء جائز ہے ۔ لیکن اس پر قیاس کرنا کہ ہر قسم کی نبیذ (دیگر اشیاء کے نچوڑے ہوئے پانی) سے وضوء جائز ہے ہمارے موقف کے مطابق درست نہیں ، (کیونکہ نبیذ کو پانی کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ کیونکہ اس کا رنگ ، مزہ اور بو تینوں بنیادی اوصاف متغیر ہو جاتے ہیں ۔ کھجور یا چھواروں کی نبیذ سے وضوء چونکہ حدیث سے ثابت ہے ۔ لیکن اس کی علت اور سبب ماوراء ادارک ہے ۔ لہذا قیاس سے دوسری نبیذوں سے وضوء جائز قرار دینا درست نہ ہوگا) ۔

اسی طرح اگر نماز کی حالت میں کسی شخص کا سر زخمی ہوگیا ، (اور خون نکلنے اور بہنے سے وضوء جاتا رہا)، یا (وضوء کے بعد نماز کی حالت میں نیند غالب آجانیکی وجہ سے خدانخواستہ) احتلام ہوگیا ۔ اس کے

لیے پہلی صورت میں وضوء اور دوسری صورت میں غسل کرکے پہلی نماز کو جاری رکھنا ہماری رائے میں اس قیاس پر درست نہیں کہ جیسے حدث (یعنی ہوا کے خارج ہو جانے) کی بناء پر وضوء ٹوٹ جائے تو از سر نو وضوء کرکے نماز سابق کو جاری رکھ سکتا ہے - کیونکہ حدث سے وضوء ٹوٹنے میں جو علت پائی جاتی ہے وہ عام فہم سے بالاتر ہے (لہذا اصل میں موجود) اس حکم کو (فرع میں) دوسرے پر جاری کرنا درست نہ ہوگا .

اسی طرح امام شافعیؒ کے تلامیذ نے کہا ہے کہ جب دو قلے جو نجس ہوں آپس میں مل جائیں تو پاک ہو جاتے ہیں جب جدا ہو جائیں تب بھی پاک رہیں گے . اور انہوں نے یہ مسألہ اس ارشاد نبویؐ پر قیاس کیا ہے : (إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ) کہ جب دو قلے پانی میں نجاست گرے تو پانی نجس نہیں رہتا . ہماری رائے میں یہ قیاس درست نہیں ، کیونکہ حکم اگر اصل میں ثابت ہو بھی جائے تب بھی اس کی علت ادارک سے بالاتر ہے . (احناف کے نزدیک اول تو یہ حدیث ہی معتبر نہیں کیونکہ ابو داؤد نے اسے ضعیف قرار دیا ہے . ویسے بھی یہ شاذ ہے ورنہ عام ہوتی تو اکثر راوی اسے روایت کرتے لہذا جس حدیث کے اپنے صحیح ہونے میں شبہ ہو اسے بنیاد بنا کر اور پھر ایک ایسی

علت پر جو ادارک سے بالاتر ہو قیاس کر کے اس کے حکم کو دوسرے مسئلے پر جاری کرنا درست نہیں) ۔

چوتھی شرط (کہ علت مشترک معلوم کرنے اور قیاس سے مقصود امر شرعی ہو امر لغوی نہ ہو) کی مثال یہ ہے کہ مثلاً حضرات شوافع (امام شافعیؒ کے پیروکار) کی رائے ہے کہ شیرۂ انگور پکا کر جب نصف رہ جائے تو شراب ہے ۔ (ان کی دلیل یہ ہے) کہ خمر (یعنی شراب) کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ عقل پر پردہ ڈالتی ہے (اسی سے لفظ خمار ہے جس کے معنی اوڑھنی کے ہیں) اب ہر وہ شے جو عقل پر پردہ ڈال دے اس پر قیاس کرتے ہوئے خمر (یعنی شراب) کہلائے گی (حالانکہ یہ توجیہ لغوی ہے شرعی نہیں) ۔

اسی طرح حضرات شوافع کے نزدیک سارق (یعنی چور) کو سارق اس لیے کہتے ہیں کہ اس نے پوشیدہ طریق سے مال ہتھیا لیا ہے اور کفن چور بھی ان معنوں میں اس پر قیاس کرتے ہوئے سارق ہی ہے ۔ (لیکن ہماری رائے میں کفن چور کو چور نہیں کہا جائے گا لہذا دونوں کی سزائیں مختلف ہوں گی) کیونکہ یہ قیاس لغوی ہے (قیاس شرعی نہیں) ۔ خود حضرات شوافع بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں کفن چور کے لیے لفظ سارق وضع نہیں کیا گیا (بلکہ اس کے لیے نبّاش کا لفظ استعمال ہوتا ہے) ۔

اس قیاس کے فاسد ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عرب لوگ سیاہ رنگ کے گھوڑے کو ادھم کہتے ہیں (کیونکہ دھمۃ کے معنی سیاہی کے ہیں) اور سرخ کو کمیت کہتے ہیں (کیونکہ کمت کے معنی سرخی کے ہیں) اب اس نام کو زنگی یا حبشی کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا (حالانکہ وہ بھی سیاہ رنگ کا ہوتا ہے) اور نہ ہی سرخ کو کمیت کہا جاتا ہے حالانکہ کپڑے کا رنگ سرخ ہے) اگر لغوی طور پر ناموں میں قیاس درست کر لیا جائے تو علۃ مذکورہ پائے جانے کی بناء پر یہ جائز اور درست بھی ہو سکتا ہے۔

لیکن اصولی طور پر قیاس لغوی درست نہیں کیونکہ اس سے شرعی طور پر علۃ و سبب باطل قرار پاتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے سرقہ کو خصوصی احکام کا سبب قرار دیا ہے۔ اب اگر ہم (اس کے محدود دائرے کو وسیع کرتے ہوئے ان صورتوں کو بھی سرقہ قرار دیں) جو دراصل سرقے سے مختلف ہیں۔ مثلاً کسی کا مال خفیہ طریق (جیسے کفن چوری) سے لینا، تو ظاہر ہوا کہ (ہمارے اس قیاس سے) اصل میں سبب سرقہ نہ رہا بلکہ کچھ اور ہو گیا (اور یہ مخصوص احکام میں تبدیلی کے مترادف ہو گا)۔

اسی طرح جب ہم خمر کے حکم کو (وسیع کر کے)

خمر سے مختلف کردیں تو ظاہر ہوا کہ اصل سبب ہی خمر سے مختلف تھا ۔ (اور یہ منصوص احکام میں تبدیلی متصور ہوگا) ۔

پانچویں شرط (کہ فرع ایسی نہ ہو کہ اس میں پہلے سے واضح (منصوص) حکم موجود ہو) کی مثال یہ ہے کہ حضرات شوافع کی رائے میں کفارہ یمین اور کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے کافر غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں (ان کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ ایک جنس ہے ۔ لہذا اس کا حکم بھی ایک ہی ہوگا ۔ احناف کا موقف یہ ہے کہ قرآن حکیم کا حکم جہاں مطلق ہے وہاں مطلق رہنے دینا چاہیے اور جہاں مقید ہے اس پر عمل کرنا چاہیے ۔ مطلق کو محض قیاس سے مقید کرنا درست نہیں) اسی طرح اگر کفارہ ظہار میں ظہار کرنے والے نے مساکین کو کھانا کھلانے کے دوران مقاربت کرلی تو حضرات شوافع کے نزدیک اسے از سرنو کفارہ دینا ہوگا ۔ انہوں نے اسے کفارہ ظہار کی دوسری صورت روزے پر قیاس کیا ہے (جو درست نہیں کیونکہ روزے کی صورت میں حکم مقید ہے اور کھانا کھلانے کا حکم مطلق ہے ۔ لہذا محض قیاس سے مطلق کو مقید کرنا درست نہ ہوگا) ۔

اسی طرح بعض علماء نے محصر (وہ حاجی جو روک لیا گیا ہو) کے لیے (قربانی نہ پانے کی صورت میں) روزے

رکھ کر احرام کھول دینا جائز قرار دیا ہے اور اسے متمتع (وہ حاجی جس نے حج اور عمرہ دونوں کو اکھٹا ادا کرنے کی نیت کی ہو) پر قیاس کیا ہے (حالانکہ یہ قیاس درست نہیں کہ محصر کے لیے منصوص حکم موجود ہے۔ لہذا قیاس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔

اسی طرح رمضان کے روزوں کے قضاء پر قیاس کرتے ہوئے متمتع کے لیے یہ جائز قرار دینا کہ ایام تشریق میں روزے نہ رکھے بلکہ دس کے دس روزے بعد میں رکھ لے (ہماری رائے میں جائز نہیں) کہ اس کی قضاء اور کفارہ روزوں سے نہیں بلکہ دم (ایک جانور کی قربانی) دینے سے ادا ہوگا۔

## قیاس شرعی

قیاس شرعی یہ ہے کہ جس امر میں کوئی منصوص (صریح) حکم موجود نہیں لیکن اس میں ایک ایسی مشترک علت پائی جائے جو کسی امر کے منصوص حکم میں پائی جاتی ہے تو اس علت مشترک کی بناء پر پہلی صورت میں بھی وہی حکم جاری کیا جائے۔

نیز یہ بات کشانہ ذہن میں محفوظ رہے کہ کسی معنی کا علت ہونا کتاب سے جانچا جائے گا یا سنت سے یا اجماع سے یا اجتہاد و استنباط سے۔ (محض عقلی طور پر منطق سے یا لغت سے علت مشترک کی جستجو نہ کی جائے گی)۔

مذکورہ بالا طریق سے علة معلومہ کی مثال یہ ہے کہ کتاب اللہ میں کثرت طواف (یعنی بار بار آنے جانے) کو علت اور سبب قرار دے کر بار بار اجازت لینے کی شرط ساقط کر دی گئی (کہ اس میں مضایقہ اور دقت پائی جاتی ہے)، وہ ارشاد ربانی یہ ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ. (النور : ۵۸)۔ ان (اوقات) کے بعد نہ تمہیں کوئی گناہ ہے اور نہ انہیں کیونکہ تم میں سے بعض بعض کے پاس پھرا ہی کرتے ہیں۔

چنانچہ اسی کثرت طواف ہی کو علة قرار دے کر نبی اکرم ﷺ نے بلی کے پس خوردہ کھانے کو ناپاک قرار نہیں دیا اور یہ اشارہ واضح طور پر فرمایا۔ "الْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ" چنانچہ اس پر علماء کرام نے قیاس سے کام لیتے ہوئے ان تمام جانوروں کو جو عام طور پر گھروں میں پائے جاتے ہیں مثلاً چوہا، سانپ وغیرہ کے پس خوردہ کو نجس قرار نہیں دیا اور اسے بلی پر قیاس کیا اور اس کی علت کثرت طواف کو ٹھہرایا۔

اسی طرح اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة : ۱۸۵)۔ اللہ تعالی

تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ فرماتے ہیں اور تمہارے ساتھ دشواری کا ارادہ نہیں کرتے۔

اس میں شارع حقیقی نے یہ واضح فرما دیا کہ مریض اور مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنے کی رخصت امر علة اور سبب کی بناء پر ہے کہ انہیں آسانی رہے (اور دقت پیش نہ آئے) اور وہ اپنی استطاعت کو پیش نظر رکھیں، وقت اور حالات کے مطابق یا فریضے کو فوری ادا کرلیں یا دوسرے ایام تک مؤخر کرلیں۔

اسی اصول پر امام اعظمؒ کی رائے میں مسافر نے ایام رمضان میں کسی اور واجب روزے کی ادائیگی کی نیت کی، تو وہ دوسرا واجب روزہ ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اسے شرعی طور پر رخصت حاصل ہے جو اس کے بدنی مصالح کی بناء پر دی گئی ہے کہ وہ (سفر یا مرض کی دقت میں) روزہ انطار کرلے تو اسے وہ رخصت شرعی بھی حاصل ہوگی جو اس کے مصالح دینیہ سے تعلق رکھتی ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ (اس کے ذہن پر دیگر واجب کی ادائیگی کی جو خلش مسلط ہے اس خلش سے) نجات حاصل کرکے بریٔ الذمہ ہوسکے گا۔ چنانچہ اس مصلحة دینیة کا لحاظ مصلحة دنیویہ پر کرنا زیادہ مناسب ہے۔

(علة معلومہ کی مذکورہ بالا مثالیں کتاب سے پیش کی گئیں۔ اب) علة معلومہ کی مثال سنت سے پیش

کی جاتی ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے۔۔۔

وضوء اس شخص پر واجب نہیں جو قیام، قعود، رکوع یا سجدے کی حالت میں سو جائے۔ وضوء تو اس شخص پر واجب ہے جو اپنے پہلو پر (دراز ہو کر) سوئے۔ کیونکہ جب وہ دراز ہو کر سوئے گا تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جائیں گے (اور وضوء جاتے رہنے کا احتمال پایا جائے گا)۔

گویا کہ نبی اکرم ﷺ نے اعضاء کے ڈھیلے ہونے کو تجدید وضوء کی علت اور سبب قرار دیا۔ لہذا اس علة کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس شخص کے متعلق بھی وضوء کے جاتے رہنے کا حکم دیا جائے گا جو کسی چیز کا سہارا لے کر سو جائے، یا اس سے ٹیک لگا کر اس طرح سو جائے کہ اگر اس چیز کو ہٹا لیا جائے تو وہ گر جائے۔

اسی طرح اسی علة کو ملحوظ رکھتے ہوئے اگر کوئی شخص بےہوش ہو جائے یا نشے کی حالت میں ہو تو بھی مذکورہ بالا حکم دیا جائے گا۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے مستحاضہ عورت کو یہ حکم دیا:

"تَوَضَّئِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ".

وضوء کر لیا کر اور نماز پڑھ لیا کر خواہ چٹائی پر خون

کے قطرے ہی گرتے ہی رہیں کیونکہ یہ بہنے والا خون رگ کا ہے۔

چنانچہ مصنف کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سیلان خون کو علۃ قرار دیا ہے۔ اسی علۃ کی بناء پر اس حکم کا فصد اور حجامت میں بھی اجراء کیا جائے گا (چنانچہ فصد و حجامت، پچھنے لگوانے) میں بھی یہی علۃ پائی جاتی ہے لہذا اس سے وضوء جاتا رہے گا۔

علت معلومہ کی مثال اجماع سے حسب ذیل ہے۔

احناف کے موقف کے مطابق صغر سنی علۃ اور سبب ہے، باپ کے اس حق ولایت کا جو اسے اپنی کمسن اولاد پر حاصل ہوتا ہے۔ لہذا صغیر کے حق میں اس علۃ کے پائے جانے پر (باپ کی ولایت کا یہ) حکم ثابت ہوگا۔ اور صغیر لڑکے میں عقل کی پختگی کا پیدا ہونا (یعنی بالغ اور عاقل ہونا) باپ کے اس حق ولایت کے سبب کو زائل کر دیتا ہے۔ لہذا یہی حکم صغیرہ لڑکی کے ضمن میں اسی علت کو ملحوظ رکھتے ہوئے جاری ہوگا (کہ جب تک صغیرہ نابالغ ہے باپ کی ولایت اس پر ثابت ہوگی اور جب وہ عاقلہ و بالغہ ہوگئی تو باپ کا حق ولایت ساقط ہو جائے گا)۔ مستحاضہ کے حق میں خون کا جاری ہو جانا علت اور سبب ہے طہارت (یعنی وضوء) کے جاتے رہنے کا۔ لہذا اس علۃ کی بناء پر یہی حکم دوسری مشابہ صورتوں میں بھی جاری ہوگا۔

کتاب و سنۃ و اجماع سے علۃ معلومہ کے مذکورہ بالا بیان کے بعد مناسب ہوگا کہ قیاس کی اقسام (اس کے نافذ ہونے کے اعتبار سے) بیان کی جائیں ۔

قیاس کی دو قسمیں ہیں :

پہلی قسم وہ ہے جس میں حکم مستنبط (یعنی جس حکم کو کسی اصل پر قیاس کیا گیا ہے) اصل میں ثابت حکم کی ایک نوع (قسم) ہو ۔

اور دوسری قسم وہ ہے کہ (وہ اس کی نوع سے نہیں بلکہ) اس کی جنس سے ہو ۔

اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ لڑکے کے ضمن میں کمسنی ولایت نکاح کا سبب ہے ۔ (ولی کو اپنے کمسن لڑکے کے نکاح کا حق حاصل ہے) لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے ولی کو صغیرہ لڑکی کے نکاح کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا ۔ کیونکہ لڑکی میں بھی وہی علت و سبب موجود ہے (کہ وہ ابھی کمسن ہے ، نفع و نقصان کی تمیز نہیں رکھتی) چنانچہ ثیّبہ صغیرہ لڑکی کے ضمن میں بھی یہی حکم ثابت ہوگا ۔ (ثیّبہ شوہر دیدہ لڑکی کو کہتے ہیں) ۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں کثرت طواف (یعنی گھر میں بار بار آنا جانا) علۃ اور سبب ہے کہ بلی کے پس خوردہ میں نجاست نہیں ۔ لہذا یہی حکم گھر

میں رہنے والے دوسرے جانوروں میں بھی ثابت ہوگا ،
(جیسے کہ سانپ اور چوہا وغیرہ) کیونکہ وہی علۃ
پائی جاتی ہے ۔

لڑکے کے بالغ ہونے اور اس کی عقل میں پختگی آنے
سے ولی کا ولایت نکاح کا حق زائل ہو جاتا ہے ، اسی
طرح (ہمارے موقف کے مطابق لڑکے پر قیاس کرتے
ہوئے) لڑکی پر ولی کا ولایت نکاح کا حق بھی زائل
ہو جائے گا ، کیونکہ اس میں بھی یہی علت و سبب
موجود ہے (کہ وہ عاقلہ اور بالغہ ہو چکی ہے) ۔

اتحاد فی الجنس (قیاس کی دوسری قسم) کی مثال
یہ ہے کہ غلاموں کو چونکہ بار بار گھر میں آنا جانا
ہوتا ہے ، لہذا انہیں ہر بار اجازت لینے کا مکلف نہیں
ٹھیرایا گیا ۔ لہذا اسی علۃ کے پیش نظر بلی وغیرہ کے
پس خوردہ کو نجس قرار نہ دیا جائے ، کیونکہ اس میں
بھی اسی جنس کا حرج پایا جاتا ہے جو بار بار اجازت
لینے کی صورت میں پایا جاتا ہے ۔ یہ حرج اسی جنس
سے ہے ، نوع سے نہیں ۔

اسی طرح صغر سنی علۃ اور سبب ہے اس امر کا
کہ والد کو کمسن لڑکے کے مال میں ولایت تصرف کا
حق حاصل ہوتا ہے (جب باپ کو یہ حق اس کے مال
میں حاصل ہے تو) اس کے نفس پر بھی حاصل ہوگا ۔
کیونکہ اس میں بھی وہی (صغر سنی کی) علۃ موجود

ہے ۔ نیز لڑکی کے عاقلہ بالغہ ہونے پر باپ کا اس کے مال میں حق تصرف زائل ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ اس کے نفس پر (نکاح کرنے کا) حق ولایت بھی زائل ہو جائے گا ۔ کیونکہ وہی علۃ موجود ہے (کہ وہ عاقلہ بالغہ ہوگئی ہے اور نفع و نقصان کی تمیز مال اور نفس دونوں میں کر سکتی ہے) ۔

ایک بات ذہن میں محفوظ رہے کہ قیاس کی اس قسم میں تجنیس علۃ (یعنی علۃ اور سبب ایک ہی جنس سے ہوں) کا ہونا لازمی ہے ۔ مثلاً ہمارا موقف یہ ہے کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو حق ولایت اس لیے حاصل ہوتا ہے کہ وہ از خود اس میں تصرف کرنے سے عاجز ہے ۔ لہذا شریعۃ نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا ، تاکہ متعلقہ مالی امور میں اس کی مصلحتیں معطل نہ ہوں ۔ اسی طرح کمسن لڑکی اپنے نفس میں تصرف کرنے (یعنی نکاح کرنے) سے بھی عاجز ہوتی ہے ۔ لہذا باپ کی ولایت ثابت ہوگی ۔ اس قسم کی متعدد مثالیں موجود ہیں ۔

قیاس کی مذکورہ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ (اگر اصل اور فرع میں کوئی تفاوت اور فرق پایا جائے تو) اس فرق سے قیاس باطل نہ ہوگا ۔ کیونکہ جب اصل اپنی علت کے مشترک ہونے کے سبب سے فرع سے متحد ہے تو بھی اتحاد ان کے حکم میں پایا جائے گا ۔ اگرچہ کسی دوسری علۃ میں وہ باہمی مختلف ہی کیوں نہ ہو ۔

دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر ان میں باہمی تجنیس علت (یعنی علة کے باہمی طور پر ایک ہی جنس سے ہونے) میں خاص فرق نہ پایا گیا تو یہ قیاس فاسد ہوگا۔ اس کی وضاحت حسب ذیل مثال سے ہوگی۔ کہ صغر سنی کی بناء پر صغیر کے مال میں ولی کا حق تصرف اس کے صغیر کے نفس پر حق ولایت سے زیادہ مؤثر طور پر ثابت ہوگا (کیونکہ امور مالیہ کی دیکھ بھال تمدن اور روزمرہ زندگی کی ضروریات سے ہے جب کہ نکاح کی یہ صورت نہیں)۔

قیاس کی تیسری قسم ظاہر ہے کہ اس میں رائے اور اجتہاد سے استنباط کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ممکن ہے کہ:

(۱) حکم کا مناسب وصف موجود ہو۔

(۲) یہ وصف اس حالت میں ہو کہ اس سے حکم کا ثابت ہونا واجب آئے۔

(۳) ظاہری طور پر اس میں غور و خوض کا تقاضا پایا جائے۔

(۴) اجماع کے موقع پر حکم اسی وصف سے مشابہ پایا جاتا ہو۔

(۵) اب حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

(۶) یہ مناسبت وصف اور حکم میں پائی جائے گی ، کیونکہ علت مشترک پائی جاتی ہے ۔

(۷) شہادت شرع کی مناسبت نہ ہوگی ، کیونکہ وہاں اس کے علت ہونے کی صراحت موجود نہیں ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے کسی شخص کو دیکھا کہ اس نے کسی فقیر کو درہم دیا تو ہمارا گمان غالب یہی ہوگا (اور یہی ہونا چاہیے کہ اس نے ریا کاری کے لیے نہیں بلکہ) فقیر کی ضرورت کو پورا کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لیے دیا ہے ۔

مذکورہ بالا مثال سے واضح ہوگیا کہ جب ہم کوئی وصف کسی حکم کے مناسب پائیں اور اجماع کے موقع پر حکم اس وصف کے مشابہ ہو تو یہ ظن اس وصف کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے غالب ہو جائے گا، اور شریعت میں غالب گمان پر عمل واجب ہوتا ہے جب کہ کوئی اور دلیل شرعی موجود نہ ہو ۔ مثلاً مسافر جب اس کا غالب گمان یہ ہو کہ پانی نزدیک ہی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہ ہوگا (اسے پانی کی تلاش میں امکانی کوشش سے کام لینا چاہیے ۔ پانی مل جائے تو وضوء کرلے یا پانی نہ ملنے یا دور ہونے کا ظن غالب ہو جائے تو اب تیمم جائز ہوگا) ۔

اسی اصول پر تحرّی کے مسائل ہیں ۔

اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ اصل اور فرع کے وصف میں مناسب فرق پائے جانے پر باطل ہو جاتا ہے کیونکہ فرق پائے جانے کی صورت میں وصف مناسب اپنی دیگر مختلف صورت حکم میں پایا جائے گا۔ لہذا حکم کے اس طرف منسوب ہونے کا گمان باقی نہ رہے گا۔ لہذا حکم ہی سرے سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ حکم کی بناء تو غالب ظن پر تھی اور وہ اس واضح فرق کی وجہ سے باطل ہوگیا۔ چنانچہ اس اصول پر قیاس کی نوع اول پر عمل ایسا ہی ہے جیسا کہ گواہوں کا تزکیہ اور ان کا عادل ہونا ثابت کرنے کے بعد ان کی شہادۃ پر کسی حکم کو ثابت کیا جائے۔ اور نوع دوم پر عمل کی صورت یہ ہے جیسا کہ گواہوں کے تزکیہ سے پہلے ان کے عادل ہونے کے اظہار پر ان کی گواہی پر حکم جاری کرے۔ اور قیاس کی تیسری قسم پر عمل ایسا ہے کہ کسی گواہ کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہوسکا، لیکن اس کی گواہی پر حکم جاری کرے۔

**فصل :** قیاس پر آٹھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں :

(۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلۃ (۳) قلب (۴) عکس (۵) فساد الوضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضۃ۔

ممانعت کی دو قسمیں ہیں ۔ ایک تو یہ ہے کہ وصف کا (منع) انکار کیا جائے، دوسرے یہ ہے کہ حکم کا انکار کیا جائے ۔

مثلاً بعض علماء کا قول ہے کہ صدقۂ فطر یوم الفطر کی بناء پر واجب ہوتا ہے ۔ چنانچہ اگر کوئی شخص عید کی رات کو (یعنی صبح عید ہے) فوت ہوگیا تو صدقۂ قطر ساقط نہ ہوگا (کیونکہ یوم الفطر میں رات اور پھر عید کا دن دونوں شامل ہیں) ۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ صدقہ فطر کی مذکورہ توجیہ ہمیں تسلیم نہیں ۔ کہ صدقہ فطر یوم فطر کی بناء پر واجب ہوتا ہے ۔ بلکہ صدقہ فطر تو صاحب خانہ پر (جو صاحب نصاب بھی ہو) ہر اس فرد کا واجب ہوتا ہے جس کی کفالت اس کے ذمے ہے، اور جس پر اسے حق ولایت حاصل ہے گویا کہ یہ مذکور افراد صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب بنتے ہیں ۔ (اعتراض یہ ہے کہ جس نے صدقہ کے وجوب کو یوم الفطر پر قیاس کیا ہم اس پر ممانعت کا اعتراض کرتے ہیں کہ یوم الفطر میں اس کے واجب ہونے کا وصف ہی موجود نہیں) ۔

اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ زکاۃ کی وہ مقدار جو کسی کے ذمے (اس کے نصاب پر سال گزرنے

کے بعد) واجب ہو ، اس کے نصاب کے ضائع ہونے سے ساقط نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم اس موقف کو تسلیم نہیں کرتے (منع وصف کے اصول پر) کہ زکاۃ کی مقدار کسی کے ذمہ قرض کی طرح واجب ہوتی ہے. بلکہ زکاۃ کا تو ادا کرنا واجب ہے (لہذا قرض اور زکاۃ میں یہ وصف مشترک نہیں).

نیز اگر کوئی یہ کہے زکاۃ کی مقدار اس کے ذمے واجب الاداء ہے تو نصاب کے ضائع ہونے سے ساقط نہ ہوگی جیسا کہ قرض (مال کے ہلاک ہونے سے) ساقط نہیں ہوتا بشرطیکہ اس کا مطالبہ کیا گیا ہو. ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ ہمیں (منع حکم کے اصول کے پیش نظر) یہ تسلیم نہیں کہ زکاۃ کا بصورۃ قرض ادا کرنا واجب ہے بلکہ اس کا تو روکنا حرام ہے ، جب تک کہ اسے ادا کرکے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہو جائے اور یہ صورت منع حکم کی مثال ہے.

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ مسح ، وضوء کے ضمن میں ، رکن کی حیثیت رکھتا ہے. لہذا غسل اعضاء کی طرح مسح کو بھی تین بار کرنا مسنون ہونا چاہیے. جواباً ہمارا موقف یہ ہے کہ ہمیں یہ امر تسلیم نہیں کہ غسل اعضاء (یعنی باقی اعضاء وضوء کا دھونا) تین بار مسنون ہے بلکہ یہ تو مقدار فرض پر ایک اضافہ ہے. جیسا

کہ کوئی نماز پڑھنے والا فرض قیام اور فرض قراءۃ کے علاوہ مزید قیام و قراءۃ میں اضافہ کرے (زیادہ دیر قیام کرے یا زیادہ قراءۃ کرے). البتہ دھونے میں اضافے کا اعتبار تبھی متصور ہو سکتا ہے جب کہ بار بار دھویا جائے تاکہ اچھی طرح دھل جائے. اسی طرح مسح کے ضمن میں بھی ہمارا موقف یہ ہے کہ درازی عمل مسنون ہے کہ اچھی طرح مسح کیا جائے.

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام کی فروخت میں، نقد لین دین کی طرح قبضہ کرنا شرط ہے. ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہمیں یہ امر تسلیم نہیں کہ نقد لین دین میں فروخت کے وقت قبضہ کرنا شرط ہے بلکہ ان کی تعیین کرنا شرط ہے (کہ عقد صرف لین دین شمار ہو) تاکہ بیع نسیہ یا ادھار کی فروخت ادھار سے قرار نہ پائے. دراصل نقد لین دین کا تعین صرف قبضے ہی سے ہوتا ہے.

دوسرا اعتراض قول بموجب العلۃ یہ ہے کہ وصف کے ہونے کو علۃ تسلیم کر لیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ معلول اس سے مختلف ہے جس کا دعوی معلل نے کیا ہے. مثلاً یہ کہنا کہ کہنی، وضوء کے ضمن میں ایک حد ہے. لہذا اس کا دھونا واجب نہیں کیونکہ حد اپنی انتہاء میں داخل نہیں ہوتی.

(جیسا کہ اتمّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ میں، یعنی روزہ رات تک

رکھو . اب رات روزے میں شامل نہیں) . ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کہنی کا ذکر دراصل حد ساقط کے طور پر ہوا ہے (یعنی پورا بازو دھونا واجب نہیں بلکہ کہنی سے آگے دھونے کی حد ساقط ہوگی) لہذا اس کے دھونے کا حکم ساقط نہ ہوگا . کیونکہ حد اپنے محدود میں داخل نہیں ہوتی .

اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے . لہذا قضاء کے روزے کی طرح بغیر تعین کے جائز نہ ہوگا . ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ فرض روزہ بغیر تعین کے جائز نہیں ، لیکن شریعت نے یہاں خود ہی تعیین کر دی ہے (رمضان کا مہینہ آگیا جس کا تعین خود شریعۃ نے کیا ہے) .

اگر مزید سوال کیا جائے کہ یہ تعیین بندے کی طرف سے ہونی چاہیے ، جیسا کہ قضاء روزے میں ہوتی ہے ، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ صوم قضاء تعیین کے بغیر جائز نہ ہوگا لیکن چونکہ قضاء روزے کے لیے شرع کی طرف سے تعیین ثابت نہیں ہے ، لہذا بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہوگی (کہ وہ کون سا اور کس قسم کا روزہ رکھ رہا ہے) . ماہ رمضان میں (رمضان شریف کے روزوں کے لیے) شریعت کی طرف سے تعیین موجود ہے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان یعنی جب ماہ شعبان گزر جائے تو سوائے

رمضان کے اور کسی قسم کا روزہ نہ ہوگا) اس لیے بندے کی تعیین ضروری نہ ہوگی۔

قلب کی دو قسمیں ہیں: پہلی یہ کہ جس چیز کو معلل نے حکم کی علت ظاہر کیا ہے اس علت کو حکم کا معلول ثابت کیا جائے۔ امور شرعیہ میں اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ (کھانے پینے کی اشیاء کی) کثیر مقدار میں (ناپ تول کے لحاظ سے) رباء کا جو حکم نافذ ہوتا ہے وہ قلیل مقدار میں بھی جاری ہوگا، جیسا کہ نقد لین دین میں ہوتا ہے۔ (آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین) لہذا کھانے کی مٹھی بھر چیز کی دو مٹھیوں کے عوض فروخت کرنا حرام ہوگا۔

علماء احناف اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں اصل مسئلہ یوں ہے: چونکہ قلیل مقدار میں رباء کا حکم جاری ہوتا ہے، لہذا کثیر مقدار میں بھی نافذ ہوگا)۔ (ملاحظہ کیجیے کہ مستدل کے حکم کو علت اور علت کو حکم بنا دیا گیا)۔ اسی اصول کی بناء پر حرم میں پناہ لینے والے کا مسئلہ ہے (کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کرکے حرم میں پناہ گزین ہو جائے تو اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا۔ بلکہ اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ حدود حرم سے نکل جائے تاکہ اس سے قصاص لیا جا سکے۔ لیکن اگر کوئی

شخص کسی کا کوئی عضو وغیرہ توڑ کر حرم میں داخل ہو جائے تو اس سے حدود حرم میں بھی بدلہ لیا جا سکتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدود حرم میں اعضاء کا بدلہ لیا جا سکتا ہے تو قصاص بھی حدود حرم میں روا ہوگا۔ وہ قتل نفس کو قتل اطراف پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ) تلف نفس کی حرمت علة ہے تلف اطراف کی حرمت کے لیے۔ یہ حرم میں شکار کرنے کی طرح ہے (یعنی حرم میں کسی جانور کے اعضاء کو مارنا بھی اسی طرح ہی ممنوع ہے جس طرح پورے جانور کا شکار کرکے مارنا)۔

علماء احناف کا کہنا ہے: اس مسئلے کی اصل صورت یوں ہے۔ کہ حرمتِ تلفِ اطراف علة ہے اور حرمت تلفِ نفس حکم ہے جس طرح کہ شکار کرنا۔ (لہذا اعضاء واطراف پر نفس کا قیاس درست نہ ہوگا۔ اور نص میں وارد "مَنْ دَخَلَهٗ کَانَ آمِنًا" کا مصداق نفس ہوگا اعضاء نہ ہوں گے، بلکہ اعضاء مالیاتی احکام کے تحت داخل ہوں گے)۔ پس جب شوافع کی مقرر کردہ علت کو حکم کا معلول بنا دیا گیا تو اب یہ معلول حکم کی علت نہ بن سکے گا کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک ہی شے علت بھی ہو اور معلول بھی۔

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے جس چیز کو اپنے دعوے کی علت قرار دیا ہے سائل اس

علت کو اس کے دعوے کی ضد کے لیے علت ثابت کر دے تو پہلے وہ دلیل مدعی کے حق میں مؤید تھی اب سائل کی مؤید ہوگئی۔ اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے۔ تو روزۂ قضاء کی طرح اس کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہوگی۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ چونکہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور دن بھی متعین ہے، لہذا تعیین نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ جیسے کہ قضاء روزے میں (روزۂ قضاء پہلے تو غیر متعین ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے لیے دن کا تعین کرکے شروع کرلیا جائے تو متعین ہو جائے گا)۔

عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل سے ایسی چیز ثابت کردے جو اس کے دعوی کی ضد اور عکس ہو (اور معلل کو اصل اور فرع میں تضاد کے تسلیم کرنے پر مجبور ہونا پڑے)، مثلاً حضرات شافعیہ کا قول ہے کہ جس طرح عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں پر زکاۃ واجب نہیں اسی طرح عام استعمال کے زیورات پر بھی زکاۃ لازم نہ ہوگی۔

احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر زیورات اور استعمال کے کپڑوں کی حیثیت یکساں ہوتی تو استعمال کے زیورات پر زکاۃ واجب نہ ہوتی، مگر معاملہ اس کے برعکس ہے (کیونکہ مرد کے لیے تو

زیورات کا استعمال ہی ممنوع ہے۔ لہذا زیورات کو ثیاب بذلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اصل اور فرع میں تضاد رونما ہوگیا)۔

۔ فساد الوضع سے یہ مراد ہے کہ علت کو ایسا وصف ثابت کر دیا جائے جو حکم کے مناسب حال ہی نہ ہو۔ حضرات شافعیہ کے قول کے مطابق اس کی مثال یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے ایک مشرف باسلام ہو جائے (اور دوسری کفر پر قائم رہے) تو یہ اختلاف دین امور نکاح میں بھی مؤثر ہوگا اور اس سے نکاح فاسد قرار پائے گا، جیسے کہ زوجین میں ایک (نعوذ باللہ) ارتداد اختیار کرلے (تو نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی زوجین میں سے ایک کے اسلام لانے سے نکاح باقی نہ رہے گا)۔ مذکورہ مسئلے میں حضرات شافعیہ نے اسلام کو زوال ملک (نکاح) کی علت قرار دیا ہے۔

احناف کی رائے میں یہ مسلک درست نہیں کیونکہ اسلام تو حقوق (اور ملک) کا محافظ ہوتا ہے (نہ کہ حقوق کو تلف کرنے والا) لہذا زوال ملک کے لیے اسلام کو علت قرار دینا مناسب نہیں۔ اسی اصول کی بناء پر شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر ایک شخص آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو کیا وہ لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے؟

حضرات شافعیہ کی رائے میں مرد چونکہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتا ہے تو اسے لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر آزاد عورت اس کے نکاح میں ہو۔

احناف کا کہنا ہے کہ مرد کا حر اور قادر ہونا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ قادر علی النکاح ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرے یا لونڈی سے۔ اس وصف کے ہوتے ہوئے عدم جواز ثابت نہیں ہوسکتا۔ (اور تم ایک طرف تو مرد کو صاحب قدرت کہتے ہو اور دوسری طرف اسی قدرۃ کو نکاح امۃ کے لیے عدم جواز کی بناء قرار دیتے ہو۔ جو چیز ایک کے نکاح پر قادر کرتی ہے وہ دوسرے سے عاجز کیونکر کرے گی۔ کیونکہ قدرت اور عجز میں تو تضاد ہے)۔

نقض سے مراد یہ ہے کہ معترض خصم کی دلیل کو باطل کردے کہ بعض مواضعات میں علت پائی جاتی ہے مگر حکم موجود نہیں۔ اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ وضوء چونکہ تیمم کی طرح طہارت ہے اس لیے نیت اس میں بھی شرط ہوگی (جس طرح تیمم میں ہوتی ہے)۔

احناف کہتے ہیں کہ کپڑے یا برتن کا دھونا ہی ان کی طہارت ہوتا ہے۔ مگر آپ کا مفروضہ اس صورت میں باطل ہو جاتا ہے تو آپ کو نقض کا قائل

ہونا پڑے گا (یعنی غسل ثوب اور برتن میں علت یعنی طہارت موجود نہیں تو معلوم ہوا کہ ہر طہارت کے لیے نیت ضروری نہیں) ۔

معارضہ سے یہ مراد ہے کہ سائل معلل کے مقابلے میں ایسی دلیل پیش کرے جس سے معلل کے دعوے کے خلاف حکم ثابت ہوتا ہو ۔

اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ مسح رأس وضوء میں چونکہ غسل اعضاء میں رکن کی حیثیت رکھتا ہے ۔ لہذا اس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی ۔ (یعنی وضوء میں بازوؤں ، منہ اور پاؤں کا دھونا رکن ہے اور انہیں تین تین بار دھونا مسنون ہے ۔ اسی طرح دوسرے رکن یعنی مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی) ۔

احناف کہتے ہیں کہ واقعی مسح رکن ہے ، مگر تثلیث مسنون نہیں ۔ مگر دوسرے مواضع میں کہ جہاں مسح رکن ہے تثلیث مسنون نہیں ہے جیسے موزے کا مسح اور تیمم ۔

## فصل

(اللہ تعالی کے ارشادات ، فرمودات اور احکامات کی نوعیت حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے ۔ ان کا فرض واجب ، مستحب ، مباح ، جائز یا مکروہ ہونا

مختلف حالات اور شرائط پر منحصر ہے۔ نیچے دی گئی مثالوں میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے)۔

حکم - اپنے سبب سے متعلق ، علت سے ثابت اور شرط کے پائے جانے پر جاری ہوتا ہے۔

سبب سے مراد وہ ذریعہ ہے جو کسی شے تک پہنچنے کے لیے بمنزلہ راستے کے ہو ، جیسا کہ سڑک جو منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے ایک سبب اور ذریعہ ہے کہ اس پر چل کر منزل مقصود تک پہنچا جاتا ہے۔

اسی طرح رسی ایک ذریعہ اور سبب ہے جس سے ڈولوں کے "واسطے" سے پانی تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔

پس اسی اصول کے مطابق ہر وہ امر جو کسی "واسطے" سے حکم کے لیے "ذریعہ" ہو ، شرعی طور پر اس کے سبب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس "واسطے" کو علت کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اصطبل کے دروازے یا قفس کی کھڑکی یا غلام کی زنجیر کو کھول دیا جائے۔ اب ان کا کھولنا ان کے تلف اور ضائع ہونے کا سبب ہے۔ لیکن مذکورہ صورتوں میں تلف (صرف کھولنے سے نہیں بلکہ اس) کا واسطہ جانور ، پرندہ اور غلام ہے۔ (کہ دروازہ ، کھڑکی یا زنجیر کھلنے کے باوجود

اگر نہ بھاگیں تو نقصان نہ ہوگا۔ لیکن بھاگنے کی صورت میں یہ نقصان کا واسطہ ہیں)۔

اور سبب جب علت کے ساتھ جمع ہو جائے تو حکم بجائے سبب کے علت کی طرف منسوب ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر حکم کو علت کی طرف منسوب کرنے میں کوئی دشواری ہو تو اس وقت حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر کسی شخص نے کسی بچے کے ہاتھ میں چھری دے دی اور بچے نے چھری سے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا، تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اگر چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور اسے زخمی کر ڈالا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے بچے کو کسی سواری پر سوار کر دیا، اب بچے نے سواری کو خوب دوڑایا اور سواری دائیں بائیں اپنی جولانیاں دکھانے لگی اور بچہ اس سے گر گیا اور مر گیا، تو سوار کرنے والا شخص ضامن نہ ہوگا (کیونکہ اس میں بچے کے فعل کا بھی دخل ہے)۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کسی کے مال کے بارے میں معلومات فراہم کیں اور اس نے وہ مال چرالیا یا کسی شخص کی نشاندہی کی اور اس نے اسے قتل کر ڈالا یا کسی قافلے کا پتا دیا، اس نے راہزنی کی اور قافلے کو لوٹ لیا، تو

بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا (البتہ اسے سخت ترین سزا دی جائے گی ۔ لیکن تاوان واجب نہ ہوگا) ۔

اور یہ صورت اس سے مختلف ہے کہ اگر کوئی شخص جس کے پاس کسی کا مال بطور امانت ہے ، وہ چور کو مال امانت کے متعلق بتائے اور چور اسے چرالے، یا کوئی مُحرم کسی دوسرے احرام باندھنے والے کو احاطہ حرم میں شکار کا پتا دے اور وہ شکار کرے کیونکہ اس صورت میں امین پر تاوان واجب ہوگا ، کیونکہ اس نے اپنے فریضے کی بجا آوری نہ کی جو اس پر عائد ہوتا تھا کہ وہ مال کی حفاظت کرے ۔ یہاں صرف دلالۃ (بتانا) نہیں (بلکہ اسے اکسانا بھی پایا جاتا ہے) ۔ اسی طرح محرم پر بھی ضمان واجب ہوگا ۔ کیونکہ احرام کی حالت میں اس کے لیے ایسی رہنمائی کرنا ویسے ہی ممنوع ہے ، جیسا کہ خوشبو کا استعمال یا سلا ہوا لباس پہننا (حالت احرام میں جائز نہیں ہوتا)، لہذا وہ صرف بتانے کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک فعل ممنوع کے ارتکاب کی بناء پر ضامن ہوگا ۔ (اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر صرف محرم کا شکار کا پتا دینا ہی جرم ہے تو صرف بتانے پر ہی اسے ضامن ہونا چاہیے خواہ دوسرا شخص حرم کے احاطے میں شکار کرے یا نہ کرے تو اس کا جواب یہ ہے) کہ جرم اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ وہ شکار کرے اور اس سے پہلے حکم

ثابت نہیں ہوگا ، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس غلطی کا اثر رفع ہو جائے جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی کو زخمی کردے اور اس کا زخم اچھا ہو جائے (اگر دوبارہ زخمی ہو کر مر جائے تو پہلے شخص پر ضمان واجب نہ ہوگا) ۔

کبھی سبب علت کے معنوں میں لیا جاتا ہے ۔ لہذا حکم کی طرف منسوب ہوتا ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس میں علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو سبب ہی علت کے قائم مقام ہوتا ہے ، کیونکہ جب علۃ کا وجود سبب کی بناء پر ہوگا تو سبب کو علت کی علت کے طور پر شمار کیا جائے گا اور اسی طرف حکم بھی منسوب ہوگا ۔

چنانچہ ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے کسی جانور کو اکسایا اور اس نے کسی چیز کو ضائع کر دیا تو اکسانے والا ضامن ہوگا ۔ اسی طرح اگر گواہ کی جھوٹی گواہی سے کسی کا مال ضائع ہو جائے اور بعد میں گواہ کے رجوع کرنے سے گواہی کا جھوٹا ہونا ثابت ہوگیا تو وہ ضامن قرار پائے گا ، کیونکہ جانور کا چلنا اس کے اکسانے کی طرف منسوب ہوگا ۔ نیز قاضی کے فیصلے کی بناء گواہی پر ہے کیونکہ قاضی (اپنے خیال کے مطابق) عادل گواہ کے بیان کے بعد فیصلہ دینے سے باز نہیں رہ سکتا ۔ لہذا وہ بھی اس ضمن

میں مجبور متصور ہوگا، جیسا کہ جانور کسی کے اکسانے سے مال کو تلف کردے (کہ اس میں اصل مجرم اکسانے والا ہے).

کبھی سبب علت کے قائم مقام بھی متصور ہوتا ہے، یہ اس صورت میں جب کہ حقیقت علت پر اطلاع مشکل ہو. (ایسا کرنے میں حکمت یہ ہے) کہ مکلف کے معاملے میں فیصلہ کرنے میں آسانی رہے. لہذا علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار اور انحصار سبب پر ہوگا.

احکام شرعیہ میں اس کی مثال (وضوء کی حالت میں) نیند کا پورے طور پر آنا ہے، کیونکہ جب اسے حدث کے قائم مقام قرار دیا گیا تو حقیقت حدث کا اعتبار ساقط ہوگیا. اور نقض وضوء کا مدار پوری نیند کو ٹھیرایا گیا (کیونکہ نیند کی حالت میں جوڑوں کے ڈھیلا ہونے سے اکثر حدث واقع ہو جاتا ہے اور حدث نقض وضوء کی علة ہے. لیکن اس کے پائے جانے کی اطلاع کا شعور نہیں ہوتا. لہذا اسے حدث متصور کیا جائے گا اور وضوء لازم آئے گا).

اسی طرح خلوۃ صحیحہ کو جب مقاربت کا قائم مقام مان لیا گیا تو حقیقی مقاربت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، (کیونکہ اس پر اطلاع پانا مشکل ہے) لہذا حکم کا مدار اور انحصار خلوت صحیحہ پر ہوگا.

پورا مہر لازم آئے گا اور عدت واجب ہوگی ۔

اسی طرح جب سفر کو رخصت کے لحاظ سے مشقت کے قائم مقام متصور کرلیا گیا تو حقیقت مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار و انحصار محض سفر پر ہوگا ، حتی کہ سلطان اگر اپنی مملکت میں دورہ کرے اور سفر کی مقدار کا ارادہ رکھے تو اسے رخصت ہوگی کہ وہ روزہ نہ رکھے اور نماز قصر کرے ۔

کبھی غیر سبب کو مجازی تصور کیا جاتا ہے ۔ جیسا کہ قسم کھانا کفارے کے لیے ایک سبب ہے ، حالانکہ قسم حقیقت میں سبب نہیں ۔ کیونکہ سبب وجود مسبب کی نفی نہیں کرتا ۔ لیکن قسم کفارے کے واجب ہونے کی نفی کرتی ہے کیونکہ کفارہ تو قسم توڑنے کی صورت میں واجب ہوتا ہے اور اسی پر ہی قسم ختم ہو جاتی ہے ۔

قسم کے مذکورہ بالا مسئلے کی طرح کسی حکم کو شرط سے متعلق کرنا مثلاً طلاق یا عتاق ، سبب مجازی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اگرچہ حکم کو معلق کرنا دراصل سبب نہیں ہوتا ، کیونکہ حکم تو اس وقت ثابت ہوتا ہے جب شرط پوری ہو جائے اور تعلیق شرط کے پائے جانے پر ختم ہو جاتی ہے ۔ لہذا یہ سبب قرار نہیں پاتی ۔ کیونکہ تعلیق یا شرط اور حکم

ایک دوسرے کے منافی ہیں ، (مثلاً اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا : اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ۔ اب یہ کہنا طلاق کا سبب نہیں بلکہ گھر میں داخل ہونا طلاق کا سبب ہے اور داخل ہونے پر شرط ختم ہو جاتی ہے ، لہذا یہ حقیقی سبب نہیں بلکہ اسے سبب مجازی کہیں گے) ۔

## فصل

احکام شرعیہ اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہیں اور یہ امر ثابت ہے کیونکہ احکام کا حقیقی طور پر واجب ہونا ہمارے علم میں نہیں ہوتا ۔ لہذا کوئی ایسا نشان اور ایسی علامت ہونی چاہیے جس سے بندۂ مکلف کو معلوم ہو جائے کہ اس پر حکم کی تعمیل واجب ہو گئی ہے ۔ چنانچہ اسی بناء پر احکام کو ان کے اسباب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ۔

چنانچہ نماز کے واجب ہونے کا سبب اس کے وقت کا آنا ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے ادا کرنے کا حکم وقت کے آنے سے پہلے ثابت نہیں ، بلکہ وقت ہونے کے بعد ہے اور خطاب اور حکم شرعی نے صرف نماز کا ادا کرنا واجب ٹھیرایا ہے اور بندے کو یہ بتایا ہے کہ واجب ہونے کا سبب کیا ہے ۔ یعنی نماز فرض تو ہے لیکن کب ؟ جب فجر ، ظہر ، عصر ، مغرب اور عشاء کا وقت ہو) ۔

اور اس مسئلے کی صورت بھی وہی ہے جیسا کہ ہم کہیں: خریدے ہوئے سامان کی قیمت ادا کرو یا منکوحہ بیوی کا نفقہ ادا کرو (کہ مطالبے پر ادا کرنا ہوگا)۔ لیکن نماز کے واجب ہونے سے آگاہی بندے کو اسی وقت ہوتی ہے جب کہ نماز کا وقت ہوجائے۔ پس ثابت ہوا کہ وقت آنے پر ہی نماز کا واجب ہونا ثابت ہوگا (اس سے پہلے نہیں)، اور اس کا واجب ہونا ان پر بھی ثابت ہوگا جو مخاطب نہیں ہیں۔ مثلاً سونے والا شخص یا بے ہوش (کہ دونوں کو وقت کے آنے کا علم نہیں)۔ اور نماز چونکہ وقت سے پہلے واجب نہیں ہوتی لہذا وقت آنے پر ثابت ہوگی۔

اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ نماز کے واجب ہونے کا سبب اول وقت ہے۔ اس کے بعد اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ سبب وجوب اول وقت سے دوسرے جزء پھر تیسرے پھر چوتھے، حتی کہ آخری وقت تک منتقل ہوتا رہے گا۔ اب آخری وقت میں اس کا واجب ہونا یقینی ہوگا۔ اب اس وقت بندے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس وقت کی صفت اور کیفیۃ کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس میں احکام کے واجب ہونے کی اہلیت موجود ہے یا نہیں۔ مثلاً اگر پہلے وقت میں بچہ ہے اور آخر

وقت میں بالغ ہوگیا ، یا فرض کیجیے اول وقت میں کافر تھا آخری وقت میں مسلمان تھا ، یا عورت ابتدائی وقت میں حیض و نفاس کی حالت میں تھی اور آخری وقت میں طہارۃ حاصل کرلی تو نماز واجب ہو جائے گی ۔ اسی اصول پر آخری وقت میں تمام نئی صورتوں میں واجب کی اہلیۃ پائی جائے گی ۔

اس کے برعکس اگر آخر وقت میں عورت پر حیض و نفاس کی حالت پیدا ہو جائے یا پورے شب و روز دیوانگی اور بے ہوشی طاری ہو جائے تو نماز اس سے ساقط ہو جائے گی ۔

اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور آخر وقت میں مقیم ہو جائے ، تو چار رکعتیں (یعنی پوری نماز) لیکن اگر اول وقت میں مقیم اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو صرف دو رکعتیں (یعنی نماز قصر) ادا کرے گا ۔

اب اس وقت کی کیفیت کو لیجیے ۔ اگر تو یہ جزء کامل ہے تو وجوب کامل طور پر ثابت ہوگا ، لہذا بندہ اس فریضے کو مکروہ اوقات میں ادا کرنے کا مجاز نہ ہوگا ، (بلکہ اسے کامل طور پر صحیح اوقات میں ادا کرے گا ۔ مثلاً مطلق روزے کی نذر مانی ، تو اب اسے قربانی یا تشریق کے دنوں میں ادا نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ ان ایام میں روزہ رکھنا جائز نہیں) ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ صبح کی نماز کا وقت طلوع

ہونے سے پہلے کامل ہے ۔ لیکن طلوع شمس کے ساتھ ہی فاسد ہو جائے گا اور یہی صورت وقت کے نکلنے کے بعد پیش آئے گی ۔ لہذا فریضے کا واجب ہونا کامل طور پر ثابت ہوگا ۔ پس جب نماز کے دوران سورج نکل آئے تو فرض نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ اس کے لیے نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں ۔ سوائے اس کے کہ ناقص طور پر پوری ادا کرے کیونکہ وقت ناقص ہے ۔

اور اگر وہ جزء ناقص ہے جیسا کہ نماز عصر کی صورت ہے کیونکہ نماز عصر کا آخر وقت وہ ہے جب سورج زرد ہو جائے اور یہ وقت فاسد ہے ۔ لہذا اس کا وجوب (آخری حالت کے اعتبار سے) ایک لحاظ سے ناقص ہوا اور اسی اصول کی بناء پر نماز عصر کو سورج کے زرد ہونے پر ادا کرنا جائز ہے ۔ اگرچہ یہ وقت فاسد ہے ۔

دوسری صورت (سبب ہونے کے لحاظ سے) یہ ہے کہ وقت کے جملہ اجزاء میں سے ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے اور وقت کو ابتداء سے دوسرے سے تیسرے اور انتہائی جزء تک منتقل نہ کیا جائے ، کیونکہ اس سے ایک ایسے سبب کا باطل ہونا لازم آتا ہے جو شریعت سے ثابت ہے ۔ نیز یہ امر ملحوظ رہے کہ اس سے اصل حکم کا چند گنا واجب ہونا لازم نہ ہوگا ۔

کیونکہ جزء اول سے جو ثابت ہوا تھا وہی جزء ثانی سے ثابت ہے گویا کہ ایک معلول کے لیے متعدد مترادف علتیں بیان ہوں یا کسی مقدمے میں متعدد گواہ پیش کیے جائیں (کہ اس سے احکام کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا).

روزے کے واجب ہونے کا سبب ماہ رمضان کی آمد ہے ، کیونکہ اس ماہ مبارک کی موجودگی امت مسلمہ پر روزہ واجب ہونے کا سبب ہے کیونکہ روزہ اسی مہینے کی طرف منسوب ہے.

زکاۃ کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ کوئی شخص مال نامی کے شرعی نصاب کا مالک ہو ، خواہ مال حقیقی طور پر نامی ہو یا حکمی طور پر (یعنی تجارت میں لگایا گیا ہے یا محفوظ ہے ، کسی بھی وقت اسے تجارت میں صرف کیا جا سکتا ہے) اور سبب کے پائے جانے کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہماری رائے میں زکاۃ کا پیشگی ادا کرنا جائز ہے. (فرض کیجیے کسی شخص کے پاس سال کے شروع میں دو سو روپے موجود ہیں. اگر وہ زکاۃ پیشگی دینا چاہے تو دے سکتا ہے. کیونکہ زکاۃ کے واجب ہونے کا سبب یعنی نصاب موجود ہے). حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ شریف ہے کیونکہ "حج البیت" کے قرآنی ارشاد میں حج کو "بیت" کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور پوری عمر

میں (ایک بار حج کرنے کے بعد) دوسری بار حج کرنا فرض نہیں۔ (بیت اللہ کی موجودگی حج کے وجوب کا سبب ہے اور استطاعۃ سبب نہیں بلکہ شرط ہے) چنانچہ اگر کسی شخص نے استطاعۃ سے پہلے حج کرلیا، تو یہ جائز ہوگا کیونکہ سبب (یعنی بیت اللہ شریف کی موجودگی) پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے نصاب کے پائے جانے سے قبل اداء زکاۃ اور مذکورہ پیشگی حج میں فرق واضح ہوگیا۔

صدقۂ فطر کے واجب ہونے کا سبب ایسے افراد کی زندگی و سلامتی ہے جن پر کسی شخص (صاحب نصاب) کو حق ولایت حاصل ہے اور وہ اس کا کفیل بھی ہے۔ چنانچہ اسی سبب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا پیشگی ادا کرنا (عید الفطر سے پہلے) جائز ہے (کیونکہ سبب یعنی فرد موجود ہے)۔

عُشر کے واجب ہونے کا سبب زمین نامی ہے جب کہ اس سے غلہ حاصل ہوتا ہے (لیکن اس کے برعکس) خراج کے واجب ہونے کا سبب زمین کا قابل کاشت ہونا ہے کیونکہ وہ اگرچہ حقیقۃ میں تو نامی نہیں لیکن حکمی طور پر نامی ضرور ہے۔

وضوء کے واجب ہونے کا سبب نماز ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہی ہے۔ اس لیے وضوء اسی پر واجب ہوگا جس پر نماز واجب ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں

(مثلاً عورت جو حیض و نفاس کی کیفیت سے گزر رہی ہو تو) اس پر وضوء واجب نہ ہوگا. بعض فقہاء نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وضوء کے واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا (وضوء کے واجب ہونے کے لیے بمنزلہ) شرط ہے. امام محمدؒ سے یہی رائے منقول ہے. غسل کے واجب ہونے کا سبب حیض و نفاس اور جنابۃ ہے.

## فصل

قاضی امام ابو زیدؒ فرماتے ہیں کہ موانع کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ وہ مانع ہے جو علۃ اور سبب کے منعقد ہونے ہی کو روک دے.

۲۔ وہ مانع ہے جو علۃ کے پورا ہونے کو روک دے.

۳۔ وہ مانع ہے جو ابتداء حکم کو روک دے.

۴۔ وہ مانع ہے جو حکم کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے روک دے.

پہلے کی مثال یہ ہے کہ آزاد شخص، مُردار اور خون کی خرید و فروخت حرام ہے. کیونکہ ان کا حلال نہ ہونا تصرف بیع کے منعقد ہونے میں حائل

ہو جاتا ہے اور بیع سے ملک حاصل نہیں ہوتی (کیونکہ انعقاد علۃ مفقود ہے). اسی اصول پر ہماری رائے میں تمام تعلیقات کا حکم ہے، کیونکہ تعلیق تصرف کے منعقد ہونے میں، شرط کے پائے جانے سے پہلے، مانع ہے جیسا کہ تفصیلی طور پر ذکر کیا جا چکا ہے. چنانچہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا. پھر یہ شرط لگا دی کہ اگر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اس پر طلاق، تو ایسا کرنے سے وہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا.

دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ سال کے دوران نصاب ضائع ہو جائے تو زکاۃ واجب نہ ہوگی. کیونکہ نصاب کا ہونا ہی زکاۃ کا موجب تھا. لیکن (حولان حول) سال پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ علۃ پوری نہیں ہوئی اسی طرح دو گواہوں میں سے اگر ایک گواہ شہادت نہ دے (تو علۃ پوری نہ ہونے کی وجہ سے مقدمہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ شہادت کی علۃ دو گواہوں سے پوری ہوتی ہے). اسی طرح اگر بیع و نکاح میں ایجاب و قبول کا ایک پہلو مسترد ہو جائے (تو ظاہر ہے کہ بیع و نکاح میں ایجاب و قبول علۃ ہے جب ایجاب ہوا اور قبول نہ ہوا تو بیع و نکاح نافذ نہ ہوں گے).

تیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ (ایجاب و قبول سے بیع تو منعقد ہو جائے لیکن) بیع میں شرط خیار ہو

(یعنی ایک مقرر وقت تک اس بیع کو منسوخ کیا جا سکتا ہے) یا معذور کے لیے ابھی وقت باقی ہو (تب تک اس پر وضوء کرنا لازم نہ ہوگا).

(مذکورہ بالا مثالوں میں حکم اپنی ابتداء میں معطل رہتا ہے).

چوتھی قسم کی مثال یہ ہے (جب مانع حکم کو ہمیشہ کے لیے روک دے) کہ لڑکی کو صغر سنی کی حالت میں اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کسی کے نکاح میں دے دیا ہے تو بالغہ ہونے پر لڑکی کو خیار بلوغ حاصل ہوگا. اسی طرح (اگر باندی کو اس کے آقا نے کسی کے نکاح میں دیا، بعد ازاں آقا نے باندی کو آزاد کر دیا تو) باندی کو خیار عتق حاصل ہوگا (خواہ نکاح کو بحال رکھے یا منسوخ کر دے). اسی طرح (اگر خریدار نے دوکان دار سے سودا طے کرلیا اور دیکھنے (رؤیت) کی شرط لگائی تو) خریدار کو خیار رؤیت حاصل ہوگا، (دیکھنے کے بعد بیع کو بحال رکھے یا منسوخ کردے). اسی طرح (اگر بالغہ لڑکی نے ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرلیا تو یہ نکاح فسخ ہوسکے گا کیونکہ) عدم کفاءت کا لحاظ ہوگا. اسی طرح اگر زخمی کے زخم مندمل ہو جائیں تو اس کا فیصلہ بھی اسی اصول پر ہوگا (یعنی دیۃ یا تاوان واجب نہ ہوگا).

لیکن یہ سب مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ علۃ شرعی کی تخصیص کے جائز ہونے کو معتبر مانا جائے۔ لیکن جو صاحب علۃ شرعی کی تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں اس کے نزدیک موانع تین قسم کے ہوں گے۔

اول - وہ مانع جو ابتداء علۃ کو روک دے۔
دوم - وہ مانع جو علۃ کے پورا ہونے کو روک دے۔
سوم - وہ مانع جو دائمی حکم کو روک دے۔

لیکن جہاں تک علۃ کے پورا ہونے کا تعلق ہے (کہ اس کے پورا ہونے پر) حکم یقیناً ثابت ہوگا۔

چنانچہ اس مذکورہ بالا اختلاف کی بناء پر جس امر کو فریق اول حکم کے ثابت ہونے میں، مانع قرار دے گا اور اسی اصولی اختلاف پر فریقین میں مسائل کی بحث کی جائے گی۔

## فصل

فرض کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔ شریعت اسلامی میں فرائض سے مراد وہ امور ہیں جن میں کمی بیشی کا احتمال نہ ہو۔ فقہ اسلامی میں فرض کے اصطلاحی معنی وہ حکم ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی

لازم ہے اور اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے (حتی کہ اس کا تارک فاسق شمار ہوگا) .

وجوب کے لغوی معنی گرنے کے ہیں . یعنی وہ امور بندے پر بلا اختیار آ پڑے ہیں (اور اب ان کا ادا کرنا ضروری ہوگیا ہے) . بعض نے کہا کہ یہ وجبہ سے مشتق ہے . جس کے لغوی معنی اضطراب کے ہیں اور یہ نام اسے اس اعتبار سے دیا گیا ہے کہ یہ فرض اور نفل کے مابین مضطرب ہوتا ہے (کہ نہ یہ فرض ہے اور نہ نفل بلکہ دونوں کے درمیان ہے)، لہذا یہ عمل کے اعتبار سے تو فرض شمار ہوگا حتی کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں ، لیکن اعتقاد کے اعتبار سے نفل متصور ہوگا . لہذا اس پر یقینی طور پر اعتقاد رکھنا لازم نہ ہوگا .

فقہ اسلامی میں (اپنے اصطلاحی معنوں میں) واجب سے مراد وہ حکم ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبھہ پایا جائے . جیسے کسی آیت کی تاویل کی گئی ہو اور اس سے کوئی حکم ثابت کیا جائے . یا خبر واحد جو صحیح ہو اس سے کوئی حکم مستنبط کیا جائے ، اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے .

سنۃ دین کا وہ پسندیدہ معمول و مروّج طریق ہے جو خواہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت

ہو یا آپ کے صحابہ کرام سے ثابت ہو۔ اس کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ تم پر یہ واجب ہے کہ میرے طریق اور میرے بعد آنے والے خلفاء کے طریق کو اپناؤ اور اسے دانتوں سے (مضبوطی سے) تھام لو۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ مسلمان کو اس کے احیاء کی امکانی کوشش کرنی چاہیے (یعنی اس پر عمل کرنا چاہیے)۔ اگر وہ اسے ترک کرے تو قابل ملامت ہوگا اِلّا یہ کہ وہ سنت پر عمل کسی عذر کی بناء پر چھوڑے۔

نفل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔ (مال) غنیمت کو یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ یہ جہاد کے اصل مقصود ہونے کے علاوہ حاصل ہو جاتی ہے (یعنی کفار کے ساتھ جنگ کرنے کا اصل مقصد تو تحفظ اور فروغِ دین ہے جو جہاد سے پورا ہو جاتا ہے، یہ مال مفت میں ہاتھ آ جاتا ہے)۔

فقہی اصطلاح میں فرائض و واجبات سے زائد عمل کو نفل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ کسی شخص کو نفلی امور انجام دینے پر

اجر و ثواب حاصل ہوتا ہے ۔ لیکن اگر وہ اسے (بغیر کسی عذر کے) چھوڑ دے تب بھی اس پر باز پرس نہ ہوگی ۔ نفل اور تطوع ہم معنی الفاظ ہیں ۔

## فصل

عزیمت کے لغوی معنی قصد و ارادے کے ہیں ۔ جب کہ قصد و ارادے میں غایت درجے کی تاکید پائی جائے ۔

چنانچہ ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی اظہار کرنے والا ازدواجی تعلق کو بحال کرنے کا عزم کرلے تو گویا کہ اس نے فعل کا ارتکاب کرلیا ۔ کیونکہ مؤکد قصد و ارادہ گویا کہ اس فعل کا انجام دینا ہے جب کہ اس پر کوئی قرینہ یا دلیل پائی جائے ۔ چنانچہ اسی اصول کی بناء پر اگر کسی شخص نے کہا : **أَعْزِمُ** (میں نے اس بات کا پکا ارادہ کرلیا) تو اس کا یہ قول حلف شمار ہوگا ۔

فقہی اصطلاح میں عزیمت سے مراد وہ حکم ہے جو ابتدائی طور پر ہم پر لازم آئے ۔ اسے اس نام سے اس لیے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ اس میں غایت درجہ تاکید پائی جاتی ہے ، کیونکہ اس کا سبب انتہائی مؤکد ہوتا ہے اور اس میں تاکیدی پہلو یہ ہے کہ حکم دینے والے نے اپنی طاعت ہم پر لازم کی ہے ۔

کیونکہ وہ ہمارا معبود حقیقی ہے اور ہم اس کے ناچیز بندے ہیں ۔ عزیمت کی اقسام وہی ہیں جو ہم نے ابھی ذکر کی ہیں یعنی فرض اور واجب (یعنی جن کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ بھی اور جن کے چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہ بھی عزیمت میں شمار ہوں گی) ۔

رخصت کے لغوی معنی آسانی اور سہولت کے ہیں ۔ فقہی اصطلاح میں مکلف پر کسی دقت اور دشواری کی صورت میں اس کے عذر شرعی کی بناء پر سہولت اختیار کرنے کو کہتے ہیں ۔ مختلف اسباب کی بناء پر یا بندوں کے مختلف شرعی عذروں کی بناء پر اس کی اقسام بھی مختلف ہیں لیکن بالآخر اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے ۔

اول : کسی کام کی حرمت باقی ہونے کے باوجود اس کام کے کرنے کو مباح قرار دے دینا ہے ، جیسا کہ کسی جرم کو معاف کر دیا جائے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اسے مجبور کر دیا جائے اور اس کی زبان پر کفریہ کلمے جاری ہو جائیں ۔ لیکن وہ مؤمن ہو اور اس کا دل مطمئن ہو یا اسے مجبور کر دیا جائے اور وہ نبی اکرم ﷺ کی شان میں گستاخی کرے یا مسلمان کے مال کو ضائع کردے یا کسی جان کو ناحق قتل کردے (اور یہ سب کچھ اس سے جبراً کرایا جائے)۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ صبر و استقامت سے

کام لے حتی کہ اسے (تعمیل حکم نہ کرنے کی بناء پر) قتل کر دیا جائے تو اسے اجر عظیم ملے گا، کہ وہ حرام کے ارتکاب سے باز رہا۔ تاکہ شارع علیہ السلام نے جس امر سے رکنے کا حکم دیا ہے وہ اس حکم کا صحیح معنوں میں احترام کرسکے۔

دوم - کسی کام کی کیفیۃ ہی بدل جائے، یعنی وہ کام ہی اس کے لیے مباح ہو جائے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ. اس قسم کی مثال مردار کا کھانا یا شراب کا پینا ہے (کہ جان بچانے کے لیے آخری چارے کے طور پر ان کا استعمال جائز ہے).

رخصت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اس کے استعمال سے گریز کرے حتی کہ ہلاک ہو جائے تو ایسا کرنے والا شخص گنہگار ہوگا کہ اس نے مباح کے استعمال سے گریز کیا اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہوگی۔ جو خود کشی کرے۔

## فصل

بغیر کسی قوی اور معتبر دلیل کے کسی امر کی حجۃ قائم کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔

ایک یہ ہے کہ علۃ کے نہ پائے جانے کو حکم کے نہ پائے جانے پر دلالۃ کرے، (کیونکہ علۃ کا

موجود نہ ہونا اس بات کی دلالۃ نہیں کہ حکم ہی ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ اس میں کوئی اور علۃ محفوظ ہو) . مثلاً یہ کہنا کہ قے سے وضوء نہیں جاتا کیونکہ دونوں راستوں سے کوئی شے خارج نہیں ہوئی (کہ اس سے حدث لازم آتا) ، یا یہ کہنا کہ اگر کوئی بھائی دوسرے غلام بھائی کو خریدے تو وہ از خود آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ان کے مابین سلسلۂ توالد نہیں ہوا. (مذکورہ دونوں صورتوں میں بظاہر علۃ موجود نہیں . لیکن غور سے دیکھا جائے تو ایک اور علۃ موجود ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی وضوء جاتا رہتا ہے جب کہ سبیلین سے کوئی شے خارج نہ ہوئی ہو ، مثلاً خون یا پیپ کے بہنے سے بھی وضوء جاتا رہتا ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے . لہذا دوسری علۃ یہ ہوئی کہ جسم سے کوئی ناپاک شے خارج ہو خواہ وہ سبیلین سے خارج ہو یا کہیں اور سے . دوسری صورۃ میں ہمارے نزدیک دوسری علۃ نزدیکی رشتہ داری ہے اور اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد حجۃ ہے کہ جو کوئی اپنے قریبی کا مالک ہو جائے تو وہ مملوک خود بخود آزاد ہو جائے گا) .

امام محمدؒ سے یہ استفسار کیا گیا کہ اگر بچہ باپ کو قتل کرے تو اس کے جرم میں شریک شخص پر قصاص لازم ہوگا؟ آپ نے جواب دیا: نہیں. کیونکہ بچہ

احکام کا مکلف نہیں ہوتا۔ سائل نے پھر کہا: تو اس صورت میں اگر باپ بیٹے کو قتل کرے تو اس کے شریک پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ باپ تو بہر حال احکام کا مکلف ہے تو گویا کہ مذکورہ بالا مثال میں اعتراض کرنے والے حضرات کا موقف یہ ٹھہرا کہ جب علة نہ پائی گئی تو حکم بھی ثابت نہ ہوگا۔ لیکن ان کا یہ استدلال ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہا جائے کہ فلاں شخص فوت نہیں ہوا کیونکہ وہ کسی بلند سطح سے نہیں گرا (حالانکہ موت کے لیے علة اور سبب اور بھی ہو سکتے ہیں)۔

البتہ جب حکم کی علة کسی معنی پر منحصر ہو تو اس علة سے حکم ثابت ہوگا۔ اب اس کے نفی کرنے کو حکم کے نہ پائے جانے پر دلالة کریں گے اس کی مثال جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، یہ ہے آپ نے فرمایا: غصب کی گئی عورت کے لڑکے کا ضمان نہ ہوگا، کیونکہ وہ خود غصب نہیں کیا گیا۔ (اس کی وجہ یہ ہے کہ ضمان کا سبب غصب کرنا ہے، لہذا اب یہاں علة کے نہ پائے جانے کا استدلال صحیح ہوگا)۔

اسی طرح قصاص کے گواہوں میں سے اگر کوئی رجوع کرے تو اس گواہ پر قصاص لازم نہ ہوگا کیونکہ وہ قاتل نہیں اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ غصب کا ضمان ثابت کرنے کے لیے غصب کا پایا جانا لازمی

ہے اور قتل کا قصاص لازم کرنے کے لیے قتل کا پایہ
جانا ضروری ہے (لہذا بغیر قتل کے قصاص اور بغیر
غصب کے ضمان لازم نہ ہوگا).

اسی مذکورہ بالا اصول کی بناء پر استصحاب حال
سے حجۃ پکڑنا ایسا ہی ہے جیسا کہ بغیر کسی دلیل
کے حجۃ پکڑنا، کیونکہ کسی شے کے موجود ہونے
سے اس کا باقی رہنا لازم نہیں آتا۔ لہذا ازالے کے طور پر
تو صحیح ہوگا، لازم کرنے کے لیے نہیں۔

چنانچہ اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جس
کا نسب مجہول ہے اسے آزاد شمار کیا جائے گا۔ اب اگر
کوئی اس کے غلام ہونے کا مدعی ہو اور اس کے ضمن
میں کسی جرم کا ارتکاب کرے، تو شخص مذکور
(مجہول النسب) پر آزاد شخص کا سا تاوان واجب نہ
ہوگا۔ کیونکہ آزاد شخص کا تاوان واجب کرنا کسی
شے کو لازم کرنا ہے لہذا بغیر کسی دلیل کے ثابت
نہ ہوگا۔

اسی بناء پر ہماری رائے میں اگر حیض کا خون دس
روز سے بڑھ جائے اور عورت کے لیے کچھ اور معمول رہا
ہو (مثلاً سات دن تو اسی کے معمول کو معیار ٹھہرایا
جائے گا، (یعنی پہلے سات روز حیض کے شمار ہوں گے).
اور زائد ایام استحاضہ قرار دیے جائیں گے۔ کیونکہ
معمول سے زائد خون، حیض کے خون سے متصل ہوگیا

ہے اور بعد میں استحاضہ سے متصل ہوگیا ہے۔ اب اس میں دونوں صورتوں کا احتمال موجود ہے (کہ حیض ہے یا استحاضہ)۔ لہذا اگر عادت اور معمول کے خلاف فیصلہ دیں تو گویا ہم نے بغیر کسی دلیل کے عمل لازم کر دیا (جو مناسب نہیں)

اسی طرح اگر کوئی عورت ابتداء بلوغ ہی میں مستحاضہ ہو جائے تو پہلے دس دن اس کے ایام شمار ہوں گے، کیونکہ دس سے کم دنوں میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا اگر ہم حیض کے ختم ہونے کا فیصلہ کر دیں تو گویا کہ ہم نے بغیر دلیل کے عمل لازم کر دیا۔ البتہ دس روز کے بعد استحاضہ قرار دینے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں یہ دلیل موجود ہے کہ حیض دس دنوں سے زائد نہیں ہوتا۔

کسی امر کے لازم کرنے کے بجائے حکم کو زائل کرنے میں استصحاب کے حجۃ ہونے کی ایک دلیل ہے۔ مفقود کا مسئلہ ہے کہ دوسرے لوگ اس کی میراث کے مالک نہیں ہو سکتے۔ بلکہ اگر اس کی گمشدگی کی حالت میں اس کا کوئی قریبی فوت ہوگیا تو مفقود وارث شمار نہ ہوگا۔ لہذا بغیر دلیل کے استحقاق زائل تو ہوگیا لیکن بغیر دلیل کے استحقاق ثابت نہ ہوا۔

پس اگر یہ کہا جائے کہ امام اعظمؒ سے مروی

ہے۔ آپ نے فرمایا کہ خمس عنبر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس بارے میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی ، تو یہ دلیل کے نہ پائے جانے سے تمسک کرنے کے مترادف ہے۔ اس پر ہمارا جواب یہ ہے کہ انھوں نے دلیل کے نہ ہونے پر اس کے واجب نہ ہونے کے متعلق کہا ہے (یعنی اس کے واجب ہونے کو زائل کیا ہے ، ثابت نہیں کیا)۔

امام محمدؒ نے امام اعظمؒ سے عنبر میں خمس ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں استفسار کیا ، تو آپ نے فرمایا : عنبر کے بارے میں کیا کہتے ہو ، اس میں خمس واجب نہ ہوگا۔ امام اعظمؒ نے یہ اس بناء پر کہا کہ عنبر کی حیثیت مچھلی کی سی ہے۔ امام محمدؒ نے پوچھا کہ مچھلی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں کہ اس میں تو خمس واجب ہی نہیں۔ امام اعظمؒ نے فرمایا : مچھلی (پانی سے پیدا ہونے کی بناء پر) پانی کی طرح ہے جب کہ پانی میں خمس واجب نہیں۔

واللہ تعالی أعلم بالصواب

# بعض منشورات الحديثة

- تفسير القرآن العظيم المسمى بتفسير المدارك مجلدات -/٤٥٠
- الفوز الكبير فى اصول التفسير -/١١
- مسائل الرازى وأجوبتها من غرائب آى التنزيل -/٤٠
- التجويد الميسر للمبتدئين الجزء الاول ١٢/٥٠
- الدقائق المحكمة فى شرح المقدمة الجزرية فى علم التجويد -/٢٥
- منهل الواردين شرح رياض الصالحين مجلدان -/١٨٤
- قاعدة فى الجرح والتعديل وقاعدة فى المؤرخين للسبكى حققه العلامة عبدالفتاح ابوغده -/٥٠
- المنار المنيف فى الصحيح والضعيف لابن القيم الجوزية حققه و خرج نصوصه وعلق عليه العلامة عبدالفتاح ابوغده -/٤٨
- لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث بقلم العلامة عبد الفتاح ابوغده -/٤٠
- بداية الهداية للامام حجة الاسلام أبى حامد محمد الغزالى -/١٥
- وصية الامام أبى حنيفة رضى الله عنه -/٣
- قيمة الزمن عندالعلماء بقلم العلامة عبد الفتاح أبوغده -/١٨
- العلماء العزاب تأليف العلامة عبد الفتاح أبو غده -/٢٤
- قصيدة عنوان الحكم للشاعر الأديب أبى الفتح البستى ضبطها وعلق عليها العلامة عبدالفتاح أبوغدة -/١٢
- كيف تكتب أجمل رسالة عصرية فى جميع المناسبات -/٢٠
- پاکستان محمود شاكر -/١٠
- جدول تصريف الأفعال العربية -/٥
- شرح فصيح ثعلب للاصبهانى تحقيق د. عبدالجبار القزاز -/١٢٠ غير مجلد